

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष २० वे] मार्च १९६७ [अंक ६

वार्षिक वर्गणी ९ रु.] [किरकोळ अंक १ रु.

अनुक्रमणिका









अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचे मासिक

वर्ष विसावे | अंक सहावा

नवभारत

मार्च १९६७

महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

संपादक-मंडळ

प्रा. वि. म. बेडेकर—प्रा. गोवर्धन पारीख का. संपादक

वार्षिक रु. ९ सहामाही रु. ५ अंकास रु. १

हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक, 'गणेश भुवन' २७६, तेलंग रोड, माटुंगा–मुंबई १९

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक, C/o प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)

३ चौकशी : श्री. वा. वि. कोनकर, १८८ एफ्, भीमराववाडी, मुंबई २, फोन नं. ३५४८५

अनुक्रमणिका





श्री. विजय कुमार सिन्हा अनुवादक : दिलीप पुरुषोत्तम चित्रे

धर्मनिरपेक्ष राज्यकल्पना आणि भारतीय लोकशाही

" आज मध्यरात्री, सर्व जग निद्रिस्त असताना भारताला जाग येऊन नव चैतन्य लाभणार आहे व आम्ही अनेक वर्षांमागे नियतीला दिलेल्या वचनातून थोडे फार तरी मुक्त होणार आहोत. " [१] १४ ऑगस्ट १९४७ च्या त्या ऐतिहासिक रात्री, ह्या प्रासादिक शब्दात, श्री नेहरूनी स्वतंत्र भारताच्या अज्ञात भविष्यातील यात्रेच्या वाटचालीचा इशारा दिला, परकी सत्तेपासून मुक्तता ही भारताच्या वाटचालीची नुसती सुरुवात होती; एक आधुनिक राष्ट्र होण्याच्या दिशेने भारताने उचललेले ते पहिलेच पाऊल होते. पण आधुनिक जगात भारताचा टिकाव लागाव-याला आणखीही अनेक गोष्टींपासून मुक्तता मिळवणे भाग होते : दारिद्र्यापासून मुक्तता, भीतीपासून मुक्तता (युद्धाच्या नव्हे, पण अंतस्थ जातीय यादवीच्या भीतीपासून), आणि अज्ञानापासून मुक्तता. सुदैवाची गोष्ट ही की भारताला जे नेतृत्व लाभले होते ते दारिद्र्य आणि अज्ञान यांचे उच्चाटन करण्याच्या ध्येयाला वाहून घेणारे होतेच, पण हे ध्येय उदारमत-वादी लोकशाही मार्गानेच साधू पाहाणारे होते. नव्या भारताची पायाभरणी लोकशाहीच्या तत्त्वांवर होणार होती. लोकशाही या नात्याने भारताचे भवितव्य धर्म-निरपेक्ष राज्यकल्पनेइतके दुसऱ्या कोणत्याही तत्त्वावर अवलंबून नव्हते. ह्या तत्त्वाला नकार दिला म्हणूनच एका देशाचे दोन अधिराज्यामध्ये तुकडे झाले आणि ही दोन्ही नवीन राष्ट्रे कारभाराच्या दृष्टीने जवळ जवळ मोडकळीला आली. देशाच्या फाळणीमुळे प्रचंड उत्पात झाला– पिढीजात राहत्या घरातून हजारो कुटुंबांना उठून परागंदा व्हावे लागले, मानवतेच्या इतिहासात ज्याला तुलना नाही, अशा प्रचंड प्रमाणावर लोकांना देशांतर करावे लागले, आणि मुख्य म्हणजे, अगणित हजारोंची हत्या, घात, आणि बलात्कारापायी दुर्दशा झाली. जातीयतेवर आधारलेल्या सत्तासंघटनेच्या भयंकर स्वरूपाची साक्षच ह्या प्रचंड उत्पाताने दिली. [२]

धर्मनिरपेक्ष राज्यकल्पना नव्या भारताच्या लोक-शाही राज्यघटनेला अंगभूत तर आहेच पण ती भारतीय राज्याचा पाया आहे. स्वातंत्र्य उजाडता उजाडताच, १२ ऑक्टोबर १९४७ रोजी नव्या दिल्लीत भरवलेल्या एका वृत्तप्रतिनिधींच्या सभेत, भारताच्या पंतप्रधानांनी म्हटले :

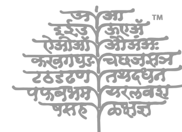
" भारतापुरतेच म्हणावयाचे झाले तर सरकार या नात्याने, आणि अन्यत्रही, आम्ही जाहीर केले आहे की जातीय किंवा धर्माधिष्ठित राज्याची आम्हाला कल्पनासुद्धा करवत नाही." [३] धर्मनिरपेक्ष राज्यव्यवस्थेची तत्त्वे नाकारली तर अनेक मोठमोठ्या अडचणींना तोंड देत आम्ही जी लोकशाही संघटना रचण्याचा प्रयत्न करीत आहोत, ती तर उखडली

---

१. *Constituent Assembly Debates,* Vol. 5, p. 4.

२. जातीय विद्वेषाची भावना केवढी तीव्र झालेली होती हे फाळणीच्या जराच अगोदर मुस्लीम लीगच्या जबाबदार नेत्यांपैकी काहींनी केलेल्या विधानांवरून कळून येईल : " जरी लढता लढता आम्हाला प्राणार्पण करावे लागले तरी आमच्या मुलाबाळांना आम्ही अखंड हिंदुस्थानचे गुलाम बनू देणार नाही " (सर फिरोझखान नून). " जर ब्रिटिश सरकारने अखंड हिंदुस्थान स्थापन करून अथवा एकच कॉन्स्टिट्युएण्ट् असेंब्ली उभारून भागच पाडले, तर मुसलमानांना आपल्या तरवारी उपसण्यावेरीज गत्यंतरच नाही." (अब्दुल कायुम खान). *After Partition,* Modern (contd.) India Series 7. The Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1948.

३. वरील प्रकाशनाच्याच पृष्ठ ४५ वर उद्धृत केलेले उद्गार.





जाईलच, पण देशाच्या भौगोलिक एकसंधपणालाही तडे जातील.

हिंदुतत्त्वविचारात धर्मनिरपेक्षता कितपत होती ?

आपण धर्मनिरपेक्षतेचा जो अर्थ स्वीकारतो, त्याचा उगम पाश्चिमात्य राष्ट्रात झालेला आहे; ख्रिश्चन चर्चच्या उत्कर्षापायी ज्या खास समस्या उभ्या राहिल्या, त्या सोडवण्याच्या प्रयत्नातून ही कल्पना निर्माण झाली.[१] पश्चिमेत धर्मनिरपेक्षतेची कल्पना निर्माण होण्याला मध्ययुगात चर्च आणि राजसत्ता यांच्यात जो संघर्ष झाला, तो निर्णायक महत्त्वाचा ठरला. मात्र, असा युक्तिवाद करता येणे शक्य आहे की, धर्मनिरपेक्ष राज्याची काही तत्त्वे " आशियात दीर्घ काळापासून परंपरेने चालत आलेली आहेत."[२] पण एकंदरीत सरदार पणिक्कर यांच्या पुढील मताशीच मी सहमत आहे. पणिक्कर म्हणतात : "आमचे नवे समतावादी आणि धर्मनिरपेक्ष लोकशाही राज्य प्राचीन भारताच्या पायावर, अथवा हिंदु तत्त्वविचारांवर, उभारलेले नाही."[३] प्राचीन भारतीय राजसत्ता केवळ हिंदुधर्माचे संरक्षण करावयाला बांधलेली नव्हती, तर ती हिंदुधर्माचे प्रवर्तन करावयाला सज्ज होती. परंपरेनुसार हिंदू राजा हा " गोब्राह्मणप्रतिपालक " असे. राजसत्ता आणि धर्म ह्या दोन संस्था विभक्त नव्हत्या. ह्यामुळे जरी हिंदु राजसत्तेचे स्वरूप धर्मनिरपेक्ष झाले नाही, तरी धर्मनिरपेक्षतेच्या विकासाला पोषक अशी काही तत्त्वे तिच्यात होती. पुजारी व राजा यांच्या कार्यक्षेत्रात स्पष्टपणे मर्यादा आखून घेतलेल्या होत्या. असा युक्तिवाद करता येईल की " ऐहिक आणि आध्यात्मिक-सत्तेची क्षेत्रे फार प्राचीन काळापासून वेगवेगळी कल्पिलेली होती."[४] पण भारतीय कल्पना आणि पाश्चिमात्य कल्पना यांतला फरक हा आहे की पाश्चिमात्यांनी आध्यात्मिक सत्ता चर्च ह्या संस्थेच्या रूपात मांडली. भारतात असे घडले नाही. येथे कोणताही गेलॅशियन सिद्धांत मांडता यावयाचा नाही, तरीही ब्राह्मण आणि क्षत्रिय या दोघांनीही आपला वरचढपणा स्थापन करण्याचे प्रयत्न केल्याची उदाहरणेमुद्धा आढळतात.[५]

१. पहा : Albert Hyma, *Christianity and Politics*, J. B. Lippincot Company, Philadelphia, 1938; Sidney Z. Ehler and John B. Morall (ed.), *Church and State through the Centuries*, Burns and Oates, London, 1954; आणि G. H. Sabine, *A History of Political Theory*, revised edition, Henry Holt and Company, New York, 1950, विशेषेकरून या पुस्तकाची १०, १२–१६ ही प्रकरणे पाहावी.

२. D. E. Smith, *India as a Secular State*, Princeton University Press, New Jersey, 1963, p. 22. मी प्रो. स्मिथ् यांचा पुष्कळ अंशी ऋणी आहे, कारण प्रस्तुत निबंधात मी त्यांच्या लिखाणाचा बराच आधार घेतलेला आहे. मात्र त्यांचा दृष्टिकोण मला पूर्णपणे मान्य आहे, असे नाही.

३. वरील पुस्तकाच्या पृष्ठ ५७ वर उद्धृत. काहींच्या मते भारतीय पंथातीततेचा एक स्रोत हिंदु धर्मातून आलेला आहे. श्री. पी. डी. देवानंदन म्हणतात, " हिंदु धर्माच्या तत्त्वविचारांचा इतिहास पाहिला तर असे दिसून येते की फार पूर्वीपासून त्यात ऐहिक जीवननिष्ठ, मानवकेंद्रित धार्मिक दृष्टिकोणाची परंपरा उत्पन्न झाली होती. हा दृष्टिकोण हिंदु पंथनिरपेक्षतेचाच नव्हे– तर सामान्यीकरणाचा धोका पत्करून म्हणता येईल की– आशियाई पंथनिरपेक्षतेचे वैशिष्ट्य आहे. " Quoted by J. W. Airan *The Role of Christian College in India Today* Christian Institute for the study of Religion and Society, Bangalore, p. 6.

४. Smith, वरील प्रकाशन, पृ. ५८.

५. पहा : Charles Drekmier, *Kingship and Community, in Early India*, Stanford University Press, 1962, p. 62.

अनुक्रमणिका





हिंदुधर्मातील सहिष्णुता : तिच्या मर्यादा

सतराव्या शतकात युरोपात ज्या प्रकारची युद्धे माजली त्या तऱ्हेची धार्मिक युद्धे प्राचीन अथवा मध्ययुगीन भारतात झाली नाहीत. सर्वसामान्यपणे याचे असे कारण दिले जाते की भारतात सर्वत्र धार्मिक सहिष्णुता प्रचलित होती. मॅक्स वेबरच्या मते : " भारतात फार काळपर्यंत धार्मिक विचारवंतांना व तत्त्वज्ञांना पूर्ण, जवळजवळ संपूर्ण आणि उदंड, विचारस्वातंत्र्य भोगावयाला मिळत असे हे निर्विवाद सत्य आहे. प्राचीन भारतात विचारस्वातंत्र्य इतक्या प्रमाणात मिळत असे की अगदी अलीकडच्या काळापावेतो पश्चिमेत त्याच्याशी तुलना करता येण्याजोगे विचारस्वातंत्र्य उपलब्ध नव्हते."[१] मात्र, ह्या मताला काहीशी मुरड घालणे आवश्यक आहे. हिंदुधर्म पराकोटीचा सहिष्णु आहे, हे म्हणणे फार सहज मान्य केले जाते खरे, पण ते नीट पारखून पाहले की त्याच्या सत्याला बऱ्याच मर्यादा पडतात, चिंतनाचे जे स्वातंत्र्य भारतात उपलब्ध होते, ते हिंदु-परंपरेच्या मर्यादित चाकोऱ्यातच मिळत असे. हिंदुधर्माच्या गृहीतकृत्यांबद्दलच शंका घेणारे कोणतेही चिंतन सहन केले जात नव्हते. म्हणून प्राचीन भारतातल्या " जडवादी " चार्वाकपंथीयांना दडपून टाकण्यात आले. हिंदु समाजाच्या सामाजिक अधिष्ठानाविषयी शंका घेणाऱ्या विचारांना तर नक्कीच निरुत्साहित करण्यात येत असे. एका लेखकाने म्हटले आहे ते खरेच आहे की हिंदुधर्माची धार्मिक सहिष्णुता " श्रद्धेपुरतीच खरी मानता येते. व्यवहारात– उदाहरणार्थ, वर्णव्यवस्थेच्या संकेतांना कोणी धक्का लावला तर– इतर कोणत्याही धर्माइतकाच हिंदुधर्मसुद्धा असहिष्णू आहे."[२] दुसरे असे की, चिंतन करण्याचे स्वातंत्र्य फक्त ब्राह्मणवर्गापुरतेच मर्यादित होते. बहुसंख्य जनतेला वर्णव्यवस्थेने मुक्रर करून दिलेली आपली कर्तव्ये पार पाडण्याचाच तेवढा अधिकार होता.

धर्मनिरपेक्षता व हिंदुन्यायदानपद्धती

धर्मनिरपेक्षतेच्या आदर्शाशी संपूर्ण प्रतारणा करणारे आणखी एक वैशिष्ट्य हिंदु राज्यव्यवस्थेत होते. ते म्हणजे हिंदु न्यायदानाची पद्धती. प्राचीन भारतात कायदेशीर नियमन अज्ञातच होते. न्यायदानाची हिंदु–पद्धती एका सोपानरचनेवर आधारलेली होती; शिक्षा अथवा दंड नुसतेच गुन्ह्याच्या स्वरूपाला सापेक्ष नसत, तर ते गुन्हेगार व त्याच्या गुन्ह्यामुळे दुखावलेली व्यक्ती यांच्या वर्णाप्रमाणे कमीजास्त केले जात. जातिनिरपेक्ष नागरिकत्व हे धर्मनिरपेक्ष राज्यव्यवस्थेचे एक मूलभूत तत्त्व आहे असे आपण मान्य केले, तर ते भारतात अस्तित्वात नव्हते.

इस्लामचे आक्रमण

बौद्धधर्माच्या उदयानंतर हिंदुधर्माला मोठे आव्हान कोणते मिळाले असेल, तर ते उत्तर मध्ययुगात भारतात झालेले इस्लामचे आगमन हे होय. इस्लामचे भारतात आगमन झाले तेच आक्रमक धर्मप्रसाराच्या कडव्या रुपात, आणि इस्लामच्या तात्त्विक आणि आध्यात्मिक आग्रहांचे स्वरूपसुद्धा हिंदुधर्मापेक्षा खूप निराळे होते. मात्र, इस्लामला नष्ट करणे किंवा स्वतःत मुरवून घेणे जरी हिंदुधर्माला जमले नाही, तरी अनेक मुसलमान सत्ताधीशांनी हिंदूंचे धर्मांतर करण्याचे जे अधून मधून– काही वेळा अत्यंत हिंस्र– प्रयत्न केले त्यांना दाद न देता हिंदुधर्म टिकून राहिला. उलटपक्षी, इस्लामपासून फारच निराळ्या असलेल्या बहुसंख्य प्रजेवर राज्य कसे करावे ह्या अवघड प्रश्नाला उत्तर देणे मुसलमान राज्यकर्त्यांना भाग पडले. मुसलमान राज्यकर्ते आणि हिंदू प्रजा यांना एक प्रकारच्या अनिश्चित सहजीवनाचा स्वीकार करावा लागला. तत्वतः इस्लामी परंपरेने धर्मनिरपेक्ष राज्यव्यवस्था मुळातच अमान्य केलेली होती. तरी पण, व्यवहारात अनेक मुसलमान राज्यकर्त्यांनी उलेमाच्या

---

१. उद्धृत Smith, वरील प्रकाशन, पृ. ६१–६२.

२. J. C. Winslow, " The Intelligentsia, " in *The Christian Task in India,* (ed.) John Mckenzie, Macmillan and Company, London, 1929, P. 16 n.

इच्छा धुडकावून देखील काफिराच्या अस्तित्वाबद्दल बिनदिक्कत सहिष्णुता दाखवली.[1]

इंग्रजांचे आगमन : धर्मासंबंधीचे त्यांचे धोरण

आपण धर्मनिरपेक्षतेचा जो अर्थ स्वीकारतो, त्या अर्थाने धर्मनिरपेक्षतेचा उदय भारतात होण्याचे संपूर्ण श्रेय पश्चिमेशी झालेल्या आपल्या संपर्काकडे जाते. १७६५ साली दिवाणी अधिकार प्राप्त होऊन ईस्ट इंडिया कंपनीचा राजकीय सत्ता म्हणून उदय झाला : त्यामुळे राजसत्ता आणि समाज यांच्या परस्पर संबंधाबाबतच्या फार गुंतागुंतीच्या समस्यांना तोंड देणे राज्यकर्त्यांना भाग पडले. शहाणपण आणि व्यापारी हितसंबंध ओळखणाऱ्या राज्यकर्त्यांनी "नेटिवां" च्या चालीरीतीमध्ये ढवळाढवळ करावयाची नाही असे ठरवले. याबरोबरच हेही खरे की भारतात खिस्ती धर्म आणण्याच्या मिशनऱ्यांच्या उत्साहाला जो ऊत आलेला होता त्याबाबत औदासीन्याची भूमिका कंपनी सरकारला घेता येत नव्हती. प्रोफेसर स्मिथ् म्हणतात त्याप्रमाणे, धर्माला संरक्षण आणि प्रोत्साहन देण्याची भारतीय परंपरा कंपनी सरकारनेही आत्मसात् केल्यामुळे, कंपनी सरकारचे काम जास्तच बिकट होऊन बसले. कंपनीच्या कारभाराच्या सुरुवातीच्या काळात तिने आपले व्यापारी हितसंबंध जपण्याचे धोरण स्वीकारल्यामुळे समाजजीवनात हस्तक्षेप न करण्याचे तत्त्व तिने व्यवहारात आणले. ए. सी. लायल यांनी म्हटल्याप्रमाणे, "ईस्ट इंडिया कंपनीच्या सुरुवातीच्या काळात नेटिवांच्या धर्मात ढवळाढवळ न करण्याचे, ऊर्फ सहिष्णुतेचे, धोरण कंपनीला इतके अगत्याचे आणि फायद्याचे होते की ज्या संघटनेचा व्यापार हा प्राण होता त्या संघटनेने असे न करणे म्हणजेच शुद्ध वेडेपणा ठरला असता; म्हणून जड व्यापारात सर्व अधिकार आपल्या हाती एकवटून घेणाऱ्या व्यापारी मंडळींनी मुक्त व्यापार आणि अनिर्बंध धर्मविचार यांना प्रोत्साहन देण्याची नेहमीच खबरदारी घेतली."[2]

बर्कच्या विचारसरणीचा ठसा

गरजेपोटी स्वीकारलेल्या एतद्देशियांच्या परंपरागत समाजजीवनात हस्तक्षेप न करण्याच्या ह्या धोरणाला एडमंड बर्कच्या राजकारणाच्या तत्त्वामुळे पुष्टी मिळाली: भारतात कारभार करण्याबाबतच्या कंपनीच्या धोरणावर बर्कच्या विचारसरणीचा सुरुवातीस फार खोल ठसा उमटला होता. अगणित आणि लाखो लोकांवर राज्यकारभार करण्याच्या जबाबदारीत जी नैतिक तत्त्वे पत्करणे प्राप्त होते, त्या तत्त्वांचा छाप तर बर्कने कंपनीच्या कारभारावर उमटविलाच; पण अनेक शतके परंपरागत संस्कृतीनुसार जगत आलेल्या समाजाच्या चालीरीतींमध्ये ढवळाढवळ केल्यास त्यामुळे काय अनर्थ होण्याचा संभव होता, हेही त्याने कंपनीच्या राज्यकर्त्यांना पटवून दिले. कंपनीतर्फे भारताचा कारभार बघणाऱ्या थोर प्रशासकांपैकी काहींवर बर्कच्या विचारसरणीचा प्रभाव स्पष्ट दिसून येतो : उदाहरणार्थ, टॉमस मन्रो, जॉन माल्कम्, चार्ल्स मेटकाफ्, आणि माऊंटस्टुअर्ट एल्फिन्स्टन् यांचे राज्यकारभारविषयक धोरण पाहावे. एरिक् स्टोक्स्ने म्हटले आहे : "भारताचा कारभार चालवण्याची समस्या सोडवण्यासाठी या लोकांनी बर्कच्या इतिहासविषयक दृष्टिकोणाचा आधार घेतला : या दृष्टिकोणानुसार, मानवी समाज म्हणजे भूतपूर्व, सांप्रतच्या, आणि भविष्यकालीन समाजाची अखंड संघटना होय."[3] माल्कम्च्या पुढील उद्गारांवर

१. असे म्हणण्यात येते की अकबर हा आधुनिक भारताचा पहिला "पंथातीत" राज्यकर्ता होता. असे म्हणणे म्हणजे परधर्मसहिष्णुतेची पंथातीततेशी गल्लत करण्यासारखे आहे. पंथातीततेत राजसत्तेची धर्मापासून फारकत झालेली असते. सर्व मुस्लिम राज्यकर्त्यांत अकबर हा सर्वांत अधिक परधर्मसहिष्णु होता हे जरी खरे आहे, तरी राजसत्तेपासून धर्माची फारकत करण्याला त्याने मान्यता दिली नसती. उलटपक्षी, धर्मसंकरवादी धार्मिक दृष्टिकोण पत्करून अकबराने राजा आणि धर्मगुरू ह्या दोहोंचेही कार्य स्वतःच्या हाती घेतले. पहा : *Sources of Indian Tradition*, (ed,) by Wm, Theodore de Bary, et al, Columbia University Press, New York, 1958.

२. उद्धृत : Smith, वरील प्रकाशन पृ. ६८.

३. Eric Stokes, *The English Utilitarians in India*, Oxford, London 1959, P. 15.





ह्या लोकांचा भरवसा होता : " समाजातील महान् आणि श्रेयस्कर बदल पूर्णपणे घडून येण्यासाठी ते त्या समाजाच्या गाभ्यातूनच वर्चस्व गाजवणारांना, अथवा स्वतःला प्रबुद्ध मानणाऱ्या मूठभर लोकांना, असले बदल योजून उत्पन्न करता येत नाहीत. "[१] समाजजीवनात हस्तक्षेप न करण्याच्या ह्या धोरणाचे प्रतिबिंब, सर जॉन माल्कम् यांनी मध्य भारतातील आपल्या अधिकाऱ्यांना दिलेल्या सूचनांमध्ये, स्पष्ट पडलेले दिसते.[२]

निःपक्षपाती कंपनीसरकार व धर्माचे पक्षपाती ख्रिश्चन मिशनरी

कंपनीचा हा निःपक्षपाती व उदासीन दृष्टिकोण मिशनऱ्यांमध्ये नाराजी उत्पन्न करीत असे. आपल्या मिशनरी कार्यामध्ये अडथळेच आणून कंपनी थांबत नाही तर मूर्तिपूजनाला संरक्षण आणि प्रोत्साहन देते आहे, याविषयी त्यांच्या मनात आकस उत्पन्न होई ! कंपनी " भारतीय शासनाने हिंदु देवालयांचा सांभाळ करावा असा आग्रह धरीत असे, यात्रेकरूंकडून कर वसूल करत असे (ही गोष्ट तर मिशनऱ्यांच्या साफच मताविरुद्ध होती), आणि देवस्थानांची व धार्मिक मालमत्तेची व्यवस्था पाहण्यासाठी हिंदु पुजाऱ्यांच्या नेमणुकासुद्धा करीत असे. या जबाबदाऱ्यांचा वारसा पूर्वीच्या भारत सरकारांकडून नव्या सरकारकडे आलेला होता. "[३] भारतात धर्मप्रसाराला वाव मिळावा म्हणून मिशनरी सतत सरकारवर टीका करीत राहिले. मिशनऱ्यांचा युक्तिवाद असा होता की ईस्ट इंडिया कंपनीचे स्वरूप नुसते आर्थिक कमाई करणारी व्यापारी संघटना असे नसून, ती एक ख्रिस्ती संघटना असल्यामुळे ख्रिश्चन धर्माचा प्रसार करण्यास मदत करण्याची नैतिक जबाबदारी तिच्यावर होती. इंग्लंडमध्ये धर्मप्रसाराच्या ह्या धोरणाचे प्रखर पुरस्कर्ते कंपनीचे चार्ल्स् ग्रँट, आणि विल्यम् विल्बरफोर्स हे दोघे होते. मिशनऱ्यांना केवळ भारतीय धर्मांविषयी तिरस्कार वाटत होता असे नव्हे (तो तर स्वाभाविकच होता), पण त्यांची अशी समजूत होती की भारताचे ख्रिस्तीकरण केल्याने भारताची आर्थिक व सामाजिक स्थिति सुधारेल. पाश्चिमात्य धर्मच नव्हे तर पाश्चिमात्य संस्कृतीसुद्धा अधिक श्रेष्ठ आहे अशी (मोजके अपवाद करून) बहुतेक मिशनऱ्यांची ठाम समजूत होती.[४] असेही मानले जात होते की अधर्मी व असंस्कृत भारतापेक्षा ख्रिश्चन धर्म अनुसरणारा भारत ब्रिटिश सत्तेशी जास्त एकनिष्ठ राहील. मिशनरी कार्याला भारतात प्रोत्साहन दिले जावे यासाठी चार्ल्स् ग्रँटने

१. वरील पुस्तकाच्या पृ. २४ वर उद्धृत.

२. " तुमच्यावर सोपवलेले काम सोपे नाही; सत्ता सांभाळणे, पण क्वचितच गाजवणे; स्वतःला सुधारता येतील अशी वाटणारी वाईट चालचलणूक फक्त बघून घेणे; गुन्हे नव्हेत तरी निदान चुका पहाणे, अंधश्रद्धा बघणे, गैरकारभारामुळे उत्पन्न होणारी दुःखे पाहून घेणे, आणि तरी, तुमच्या मर्यादित अधिकारांपेक्षा फारच व्यापक असलेल्या हितसंबंधांना धक्का लागू नये यासाठी निग्रहपूर्वक गप्प रहाणे. " एल्फिन्स्टन्च्या मते " कोणत्याही बदलाची लोकांना अपेक्षा करावयाला न लावता, फक्त त्यांचे पूर्वापारपासूनचे कायदे नीट अमलात आणले जात आहेत, हे त्यांना दाखवून देणे " हे शासनाचे कर्तव्य होते. पहा. G. Anderson and M. Subedar, *The Development of an Indian Policy*, London, 1923, pp. 6 & 12.

३. G. D. Bearce, *British Attitudes towards India*, 1784–1838, Oxford, London, 1961, p. 61.

४. विल्यम् विल्बरफोर्सने पार्लमेंटमध्ये जाहीर केले :

"आमचा धर्म उदात्त, शुद्ध, आणि उपकारक आहे. त्यांचा धर्म कोता, व्यभिचारी, आणि क्रूर आहे. आमच्या समाजतत्वांमध्ये, समाजातील सर्व दर्जे व वर्ग यांची समानतेने व्यवस्था बघणे, आणि समान कायद्याने त्यांना शिक्षा करणे, हे तत्त्व मूलभूत आहे. थोडक्यात, समानता हे इंग्रजी कायद्यांचे सत्त्व आणि वैभव आहे. त्यांच्या कायद्यांचे मूळ स्वरूप उच्चवर्गीयांची अरेरावी आणि विषम दृष्टी, आणि कनिष्ठ वर्गाची छळणूक आणि स्खलन टिकवणे, याच तत्त्वावर आधारलेले आहे. " उद्धृत : Bearce वरील प्रकाशन, पृ. ८२.

अनुक्रमणिका





जो युक्तिवाद केला त्यात त्याने हा एक मुद्दा मांडला. ग्रँटचा युक्तिवाद असा : आपली भाषा, आपले ज्ञान, आपली मते, आणि आपला धर्म याचा आपण आशियाई प्रदेशात प्रसार केला, तर तातडीच्या कामांपेक्षाही व्यापक क्षेत्रात आपण महत्त्वाचा कार्यभाग उरकू शकू; असे केल्याने बहुधा आपल्याला असे आढळून येईल की तद्देशीय लोकांचा ह्या देशाशी घनिष्ठ संबंध जुळून आलेला आहे."[१]

वेगळ्या विचारांचे वारे : ब्राह्मो समाजाचा परिणाम

१९ व्या शतकाच्या तिसऱ्या दशकापासून इंग्लंडमधल्या उपयुक्ततावादी, धर्मप्रसारवादी, उदारमतवादी आणि मानवतावादी लोकांनी चालवलेल्या सुधारकी चळवळीचा भारतविषयक धोरणावर प्रभाव पडू लागला. काही काळ (१८२८–१८५८) हे परिणाम जोरदार होते. बेंटिंकच्या गव्हर्नर–जनरल पदाच्या काळात (१८२८–१८३५) भारतात काही मूलभूत सुधारणा घडवून आणण्यात आल्या. सतीच्या चालीचे उच्चाटन करण्याच्या कार्याला जे धैर्य आवश्यक होते, ते दाखवणे कट्टर नैतिक निष्ठांविना अशक्य होते.[२] याच काळात मेकॉलेच्या प्रभावाखाली "पौर्वात्यविद्यावाद्यां"चा बीमोड करून, भारतीय इतिहासात एक नवेच आंदोलन सुरू करणाऱ्या पाश्चिमात्य शिक्षणक्रमाचे व विद्येचे उद्घाटन करण्यात आले. ह्या नव्या आंदोलनामुळे संस्कारित होऊन, आधुनिक भारताच्या गरजानुसार हिंदुधर्मात सुधारणा घडवण्याचा राजा राम मोहन रॉय यांनी प्रयत्न केला. काही प्रमाणात, ब्राह्मो समाजाच्या प्रभावामुळे कोंडी फुटून धर्मनिरपेक्ष आदर्शांचा स्वीकार करू शकेल असा एक वर्ग समाजात निर्माण झाला.

औद्योगिक क्रांतीचे परिणाम

आधुनिक भारताच्या घडणीचा विचार करताना औद्योगिक क्रांतीचा परिणामसुद्धा आवर्जून उल्लेखावा लागेल. पुष्कळ काळपर्यंत, भारतातील ब्रिटिशांचे दृष्टिकोण व धोरणे ठरवण्यात इतर कोणत्याही घटकापेक्षा बहुधा हा घटक जास्त महत्त्वाचा ठरणार होता.[३] अगोदरच्या काळात बुद्धधर्माचे आणि इस्लामचे आव्हान सहज यशस्वीपणे स्वीकारणे हिंदु समाजाला शक्य झाले याचे एक कारण हे होते की " लोकांच्या उपजीविकेच्या पद्धती अजून त्यांना पुरेशा होत्या आणि त्यांत कोणतेही बदल झाले नाहीत. "[४] पण औद्योगिक क्रांतीच्या परिणामामुळे भारतीय समाजाचा आर्थिक पाया पुष्कळसा बदलला. " भारतीय दृष्टिकोनात जे क्रांतिकारक बदल झाले त्यांचा कधी कधी एडमंड बर्क व इतर ब्रिटिश राजकीय तत्त्वज्ञांच्या राजकीय लिखाणांशी व राजकीय वक्तव्यांशी, तसेच मेकॉलेच्या शैक्षणिक धोरणाशी, संबंध लावण्यात येतो. यात थोडाफार तथ्यांश असू शकेलही; परंतु ॲडम स्मिथने मांडलेल्या आणि जेम्स् वॉटने प्रत्यक्षात आणलेल्या अर्थशास्त्रीय विचारांचा आणि व्यवहारांचा इंग्रज व्यापाऱ्यांच्या

---

१. उद्धृत : Bearce, वरील प्रकाशन, पृ. ६२.

२. मद्रासचा गव्हर्नर असताना बेंटिंकला अगोदर आलेला अनुभव ध्यानात घेता, सतीचे समूळ उच्चाटन करण्यात त्याने अलौकिक धैर्य दाखवले असे दिसून येते. बेंटिंकने लिहिले होते : " तथाकथित धार्मिक चालीरीतींचे उल्लंघन केले, तर नेटिव्ह जनतेच्या आणि लष्कराच्या मनावर त्याचे काय भयंकर परिणाम होतात याचे प्रत्यंतर, मी मद्रासचा गव्हर्नर असताना वेल्लोरच्या बंडाच्या वेळी (सन १८०६) मला आले. " गव्हर्नर या नात्याने बेंटिंकने असा हुकूम काढला होता की, गणवेषात असताना लष्करापैकी कोणीही वर्णवाचक चिन्हे अथवा भिकबाळ्या लेवू नयेत. ह्या हुकुमामुळे तीव्र असंतोष पसरून बंड झाले, आणि कंपनीच्या डायरेक्टरांनी चिडून बेंटिंकला परत बोलावून घेतले. पहा : Anderson and Subedar, वर उल्लेखलेले प्रकाशन, पृ. ८८.

३. पहा : Stokes, वर उल्लेखलेले पुस्तक, P. xiii.

४. *Report of the Commission on Christian Higher Education in India,* (Chairman : A. D. Lindsay) Oxford, London, 1931, p. 29.

अनुक्रमणिका





व्यवहारांद्वारा जो परिणाम झाला, तो याहून अधिक महत्त्वाचा आहे. "[१]

' दि कास्ट डिझेबिलिटिज् रिमूव्हल ॲक्ट '

१८५७च्या बंडापूर्वी पास झालेल्या ॲक्टांपैकी एक अत्यंत महत्त्वाचा ॲक्ट म्हणजे द कास्ट डिजॅबिलिटीज् रिमूव्हल् ॲक्ट (१८५०) हा होय. धर्मांतर करून आपली जात सोडणाऱ्या व्यक्तींवर समाज ज्या अन्यायकारक शिक्षा लादत असे, त्या शिक्षा ह्या ॲक्टामुळे नाहीशा करण्यात आल्या. यातील सर्वांत जबरदस्त शिक्षा म्हणजे मालमत्तेतील वाट्यावरील अधिकार रद्द करणे, ही होती. या शिक्षेला भिऊन अनेक उच्च वर्णीय हिंदू धर्मांतर करावयाचे टाळीत. अनेक कर्मठ हिंदूनीं या ॲक्टाला विरोध करताना असे म्हटले की, हिंदु-कुटुंबातील वारसाहक्काबरोबर पिंडदानाची धार्मिक जबाबदारीसुद्धा वारसावर पडत असते; आणि म्हणून जो हिंदू आपल्या कुटुंबाबाहेर पडतो, त्याचा कुटुंबाच्या मालमत्तेवरील हक्क आपोआपच रद्द होतो. कास्ट डिजॅबिलिटीज् रिमूव्हल ॲक्टामुळे धार्मिक स्वातंत्र्याच्या दृष्टीने सरशी झालेली असली तरी हा ॲक्ट ख्रिश्चन मिशनऱ्यांच्या मदतीसाठी अमलात आणण्यात आला आहे अशी जी टीका कर्मठ हिंदूंनी केली, ती अगदीच निराधार नव्हती.

मिशनऱ्यांना थोपवण्यात सरकारला यश

बेंटिंक् आणि डलहौसी यांनी जरी सुधारकी कार्यक्रम उत्साहाने सुरू केला, आणि जरी ख्रिश्चन मिशनऱ्यांचे कार्य जास्त व्यापक प्रमाणात झाले, तरी एकूण पाहता ब्रिटिशांनी ख्रिश्चन मिशनांना मदत केली नाही, आणि त्यांचा दृष्टिकोण अपक्ष व उदासीनच राहिला, हे सत्य झाकले जात नाही. मिशनऱ्यांना थोपवण्यात भारत सरकारला पुष्कळच यश आले. धार्मिक बाबतीत जे अपक्ष औदासीन्याचे धोरण सरकारने अंगिकारले होते त्याची साक्ष आपल्याला पुढे उद्धृत केलेल्या, १८५४ च्या, सुप्रसिद्ध वुडस् डिस्पॅच्मध्ये मिळते : " सरकारी संस्थांमधून धार्मिक शिक्षण देण्याबाबत आमची जी भूमिका आहे, तिच्याविषयी बरेच गैरसमज प्रसृत आहेत. या संस्था समग्र भारतीय जनतेच्या लाभासाठी उघडण्यात आलेल्या आहेत; आणि त्यांचा उद्देश सफल व्हावा म्हणून, तेव्हा आणि आतासुद्धा, त्यांतून देण्यात येणारे शिक्षण संपूर्णपणे धर्मनिरपेक्ष ठेवणे अगत्याचे आहे. "[२]

१८५७ च्या बंडाचा परिणाम : सरकारी धोरणात स्वसुरक्षिततेवर भर

अंशतः तरी, १८५७ च्या बंडाळीमागे अशी भूमिका होती की, एतद्देशियांच्या धर्मांत कंपनी सरकार ढवळाढवळ करीत आहे. फिरंग्यांच्या धर्माविरुद्ध भडकून उठलेले बंडखोर शिपाई अनेक होते. बंडामुळे जो कडवटपणा राहून गेला, तो सहज नाहीसा होणारा नव्हता. बंडानंतर भारतांतील ब्रिटिश शासनाच्या एकूण स्वभावात फार ठळक बदल झालेले आढळतात. एल्फिन्स्टन आणि मन्रोचे दिवस आता गेले; भारतीय संस्कृतीविषयी अत्यंत टीकाखोर बुद्धीने विचार करत असूनदेखील ते भारतीय संस्कृतीतले जास्त अंगचे व महत्त्वाचे गुण ओळखत होते, व त्यांचा आदराने विचार करू शकत होते. नंतर आलेल्या इंग्रजांना आपल्या सर्वांगीण श्रेष्ठतेचा मद होता आणि भारतीयांबद्दल तिरस्कार वाटत होता; आणि त्यांनी जेथे जेथे जावे तेथे तेथे स्वतःची छोटी इंग्लिश बेटे स्थापन केली व नेटिवांशी संपर्कच टाळला. या इंग्रजांना अनेक अधिकार भोगावयाला मिळत होते, पण साम्राज्याचे ओझे भयंकर आहे अशा तक्रारीच्या सुरात, जणु काय आपण स्वार्थत्यागी हुतात्मेच आहोत अशा भावनेने ते " bloody natives " वर राज्य चालवीत.[३] बंडाचा एक महत्त्वाचा परिणाम झाला, "की नंतरचे राज्याचे धोरण, निर्णायकपणे नव्हे तरी मुख्यत्वेकरून, सुरक्षिततेच्या विचारावर आधारलेले बनले. पूर्वीचा राजकीय उदारमतवाद आता लयास गेला, आणि जरी लॉर्ड रिपनच्या स्थानिक

---

१. वरील प्रकाशन, पृ. २९–३०.

२. Anderson and Subedar, वरील प्रकाशन, पृ. १३४.

३. भारतातील ब्रिटिश शासकांच्या जीवनाचे अतिशय स्पष्ट व जिवंत चित्रण E. M. Forster च्या *A Passage to India* ह्या कादंबरीत आढळते.





स्व-शासनाच्या योजनेसारख्या सुधारणा स्वीकारल्या गेल्या, तरी त्यांच्या कार्यपद्धतीवर जे निर्बंध सुरक्षिततेसाठी म्हणून लादले गेले, त्यांनी त्यांची कार्यक्षमताच जवळजवळ नष्ट झाली.'"[१]

राष्ट्रवादी आणि उदारमतवादी विचारसरणीची वाढ

राजकीय सुधारणांविषयीच्या मागण्यांबाबत आता सरकारने जास्त कट्टर विरोधाचे धोरण स्वीकारले. याच सुमारास, पाश्चिमात्य संस्कारांच्या प्रभावामधून उत्पन्न झालेले नवे प्रवाह १९ व्या शतकाच्या अखेरपासून आपला जोर दाखवू लागले. पाश्चिमात्य शिक्षण आणि उद्योगधंद्यांची वाढ, यांच्यामुळे राष्ट्रवादाची आणि उदारमतवादी विचारसरणीची वाढ झाली. याच शतकाच्या अखेरीला आर्य समाजाने हिंदुधर्माचे, व नव-वेदांती विवेकानंदांनी वेदांताचे, पुनरुज्जीवन करण्याची चळवळ सुरू केली. राज्यकर्त्यांच्या ह्या कठोर धोरणामुळे एकीकडे उदारमतवाद्यांचा कल मूलगामी भूमिकेकडे झुकू लागला तर दुसरीकडे सरकारने सामाजिक सुधारणेचा कोणताही प्रयत्न केला तरी त्याविषयी जनतेला संशय वाटू लागला. याप्रमाणे, टिळक हे राजकारणात मूलगामी होते तरीसुद्धा ते संमतीच्या वयाच्या १८९१ च्या बिलाला कडाडून विरोध करू शकले. बहुजनसमाजाचा पाठिंबा असलेला आधुनिक भारतातला पहिला राजकीय पुढारी हिंदु पुनरुज्जीवनाचा प्रणेता असावा, ही गोष्ट नक्कीच सूचक आहे. महाराष्ट्रात बाळ गंगाधर टिळक यांनी अनुयायी मिळवले ते लोकांच्या धार्मिक भावनांना आवाहन करून. गणेशोत्सवाचे पुनरुज्जीवन आणि शिवाजीचे व्यक्तिपूजन सुरू करण्यात त्यांचा हेतु धार्मिक भावनांना (व म्हणून जातीयतेला) आवाहन करणे हाच होता. परंपरानिष्ठ समाजात ज्वलंत राष्ट्रवादाला धर्मनिष्ठेचा आधार असतो ही गोष्ट खरी आहे. *The Report of the Commission on Christian Higher Education In India* ह्या रिपोर्टात आक्रमक राष्ट्रवादावर टीका करताना असे म्हणण्यात आले आहे की, "ही शक्ति कुठूनही उपजली असेना का, धर्मासारख्या, भारतात केंद्रभूत महत्त्वाच्या, गोष्टीशी तिचा संबंध जुळणे अपरिहार्य होते."[२]

महाराष्ट्रात टिळकांचा, आणि बंगालमध्ये अरविंद आणि बिपिनचंद्र पाल यांचा, आक्रमक आणि लढाऊ राष्ट्रवाद धर्मभावनेने संचारलेला होता. त्यांच्या दृष्टीने ईश्वरवादी धर्म आपल्या अनुयायांकडून ज्या प्रखर भक्तीची आणि बलिदानाची अपेक्षा करतो, तसलीच अपेक्षा करणारा राष्ट्रवाद हाही एक धर्मच आहे. टिळकांच्या नेतृत्वाखाली जहालांनी भारतीय राष्ट्रीय काँग्रेस आपल्या ताब्यात घेण्याचा प्रयत्न केला, पण धर्मनिरपेक्ष दृष्टिकोन बाळगणाऱ्या, गोखल्यांच्या नेतृत्वाखालील, मवाळांना पदच्युत करणे त्यांना शक्य झाले नाही. जहालांनी भारतीय राष्ट्रवादाला एक नवीन परिमाण दिले. पांढरपेशांच्या राजकीय चळवळीचे त्यांनी बहुजनसमाजाच्या चळवळीत रूपांतर केले. पण असे करताना त्यांनी जो वारसा मागे ठेवला, त्यात अनेक धोके होते. राजकीय उद्दिष्टे साध्य करण्यासाठी सुप्त जातीय भावनांचा उपयोग करता येतो हे त्यांनी अत्यंत यशस्वीरीत्या दाखवून दिले. भारतात बहुजनसमाजाला आवाहन

---

१. *Report of the Commission on Christian Higher Education in India*, वर उल्लेखित, पृ. ३४.

२. वरील पुस्तक पृ. ४५. त्यांत पुढे असेही म्हटले आहे की, राष्ट्रवादाची भूमिका ऐहिक असल्यामुळे, ती खराखुरा धर्म क्वचितच जागृत करू शकेल. कर्मठपणा आणि "राष्ट्रजागृतीची प्रतिके, एकतेचे ध्वज" म्हणून वापरलेले विधी यांचे कृत्रिमपणे पुनरुज्जीवन केले जाईल; एकीकडे हिंदुत्वनिष्ठ शक्ति व दुसरीकडे इस्लामनिष्ठ शक्ती एकवटण्यात आल्या, यांत हेच दिसून येते. धर्माच्या केंद्राभोवती त्यांचे संघर्ष जमा झालेले आहेत. ही धर्मभावना व्यक्त होते ती गणपतीच्या मूर्तींच्या रूपात, अथवा कत्तलीसाठी नेण्यात येणाऱ्या गाईच्या रूपात, अथवा मशिदीवरून जाताना हिंदु मिरवणुकांनी वाजविलेल्या वाद्यांच्या रूपात या गोष्टी शत्रुत्वभावनेला उत्तेजन देतात व चेतवतात, आणि त्यांच्यामुळे सर्व देशभर, मृतप्राय झालेल्या धार्मिक कडवेपणाच्या भावनांचा पुन्हा भडका उडालेला आहे." (पृ. ४६)





करायचे असेल तर धर्मरंजित प्रचाराइतकी दुसरी कोणतीच गोष्ट परिणामकारक ठरत नाही. मुस्लिम लीगचा उदय झाला, त्यालाही जहालांचे धोरणच थोडे फार कारण आहे; जहालांच्या प्रभावाच्या उत्कर्षकाळातच, १९०६ साली, मुस्लिम लीगची स्थापना झाली, हा काही अपघात नव्हे. धर्मनिरपेक्ष वृत्तीचा भारतात विकास होण्याच्या दृष्टीने विचार करताना मुस्लिम लीगचा उदय हा एक निर्णायक महत्त्वाचा घटक आहे, हे लक्षात ठेवावे लागेल. स्वातंत्र्यपूर्व भारतात पंथातीत वृत्तीचा पराभव झाला याची स्पष्ट खूण देशाच्या फाळणीत दिसते; आणि पंथातीत वृत्तीचे भविष्य आता भारतातील काही कोटी मुस्लिम जनतेच्या सामाजिक व राजकीय दर्जावर, तसेच भारत–पाक संबंधावर अवलंबून आहे.

हिंदु–मुस्लिम संबंधींचे स्वरूप : विघटनेची बीजे

अनेक भारतीय विद्वानांचे असे मत दिसते की, हिंदू आणि मुस्लिम जनतेत परस्परांविषयी असंतोष पसरला त्याची जबाबदारी मुख्यत्वेकरून ब्रिटिश धोरणावर पडते.[१] हिंदु-मुस्लिम संघर्षाच्या कारणात इतर अनेक घटक असल्यामुळे, हे फक्त अंशतः खरे आहे.[२] १९०६ साली, "भारतातील मुसलमानांचे राजकीय हक्क सुरक्षित ठेवण्यासाठी व त्यांची वाढ साधण्यासाठी मुस्लिम लीगची स्थापना करण्यात आली. आगाखान यांच्या नेतृत्वाखाली एक शिष्टमंडळ व्हाईसरॉय यांना भेटले आणि सरकारकडून राजकीय सवलती मिळविण्यात त्याला यश आले. स्वतंत्र जातीय मतदारसंघांना जरी लॉर्ड मोर्लेचा विरोध होता तरी अखेर त्याने मिंटोचे म्हणणे मान्य करून, १९०९ च्या इंडियन कौन्सिल्स ॲक्टान्वये भारतात जातीय मतदारसंघ निर्माण केले. अनेक लोक असा युक्तिवाद करतात की, पुढे झालेल्या फाळणीची बीजे ह्या स्वतंत्र जातीय प्रतिनिधित्वात आढळतात. "सुरुवातीला मतदारसंघ अतिशय मर्यादित असल्यामुळे हा बांध (मुस्लिमांना स्वतंत्र मतदारसंघ देऊन निर्माण केलेला राजकीय बांध) लहान होता, पण मतदान जसजसे अधिकाधिक सार्वत्रिक होत गेले तसतसा तो वाढत जाऊन, समग्र व्यवस्थेला जडलेल्या एखाद्या रोगाप्रमाणे, त्याने लोकजीवन आणि समाजजीवनाच्या संपूर्ण रचनेलाच ग्रासून टाकले. प्रथमतः मुस्लिमांसाठी उत्पन्न केलेले हे मतदारसंघ हळू हळू इतर अल्पसंख्यांकामध्येही पसरून गेले, आणि अखेर भारताला नाना तुकडे जोडून केलेल्या गोधडीचे स्वरूप आले. यातूनच सर्व प्रकारच्या फुटीर प्रवृत्तींचा उगम झाला, आणि अखेर भारताचे खंड करण्याची मागणी उत्पन्न झाली."[३] जातीय

---

१. आपल्या आत्मचरित्रात नेहरू लिहितात : "१८५७ च्या उठावानंतरच्या ब्रिटिश धोरणांचा जातीयतेच्या समस्येशी असलेला संबंध तपासून पाहणे मनोरंजक ठरेल. हिंदु आणि मुसलमानात फूट पाडून, दोन जमातीमध्ये टक्कर लावून त्यांना संघटित होऊ न देणे, हेच ह्या धोरणाचे मूळ स्वरूप होय." Jawaharlal Nehru, "*An Autobiography*, The Bodley Head, London, 1955, P. 460.

२. पहा : Ram Gopal, *Indian Muslims, A Political History*, Asia Publishing House, Bombay 1959.

३. Jawaharlal Nehru, *The Discovery of India*, Signet Press Calcutta, 1946, PP 422–23. पुढे गांधींनी म्हटले की : "मोर्ले–मिंटो सुधारणांनी आमचा घात केला. तेव्हा जर स्वतंत्र मतदारसंघ स्थापण्यात आले नसते, तर एव्हाना आमचे मतभेद मिटले असते." मॉंटग्यू– चेम्सफर्ड रिपोर्टानेसुद्धा जातीय मतदार संघाचा धिक्कार केलेला आहे, पण लेखकद्वयाला हे कबूल करावे लागले की "रोखठोक वस्तुस्थितीला तोंड देणे प्राप्त आहे .. असे करावे लागत आहे याचे आम्हाला वाईट वाटते, पण मुसलमानांपुरते म्हणावयाचे तर एकूण परिस्थितीतीत बदल होईपर्यंत सध्याची योजना कायम ठेवणे भाग आहे; जरी समान व समाईक नागरिकत्वाची कल्पना रुजून वाढण्यास यामुळे अडचण झाली, तरी तूर्त दुसरा इलाज नाही." *Report on Indian Constitutional Reforms*, Superintendent, Government Printing Press, Calcutta, 1918, P. 149.





प्रतिनिधित्वाचे हे धोरण असेच चालू ठेवून पुढे हे तत्त्व शीखांना लागू करण्यात आले (१९१९च्या ॲक्टान्वये), नंतर भारतीय खिश्चनांना, ॲंग्लो-इंडियनांना, युरोपियनांना, व अस्पृश्यांना (१९३५च्या ॲक्टान्वये) हेच तत्त्व लावण्यात आले. इतर काही लेखक, विशेषकरून ब्रिटिश लेखक, असा दावा मांडतात की मुस्लिमांनी पाकिस्तानची मागणी केली ह्या गोष्टीला भारतीय राष्ट्रीय कॅाँग्रेसच जबाबदार आहे. पर्सिव्हल् ग्रिफिथ्स्ने असे प्रतिपादन केलेले आहे की : " पाकिस्तानची मागणी खरे तर कॅाँग्रेसच्या सर्वोच्च नेतृत्वानेच उत्पन्न केली. जर आपणच भारताचे एकमेव प्रवक्ते आहोत ह्या स्वतःच्या आग्रहाला मुरड घालून मुस्लिमांचा घबराट जरा तरी कमी करण्याचा त्यांनी प्रयत्न केला असता, तर पाकिस्तानचा जन्मही झाला नसता. "[१]

कॅाँग्रेसची वाटचाल : गांधिजींनी तिला दिलेले धार्मिक स्वरूप

भारतातील प्रमुख राजकीय पक्षाचा, म्हणजे कॅाँग्रेसचा, दृष्टिकोण मुख्यत्वेकरून धर्मनिरपेक्ष होता, यात काही संशय नाही. त्याची स्थापना पाश्चिमात्य शिक्षण घेतलेल्या आणि धर्मनिरपेक्ष वृत्तीच्या व ब्रिटिश सरकारशी एकनिष्ठ असलेल्या भारतीयांनी केलेली होती. स्वराज्याची मागणी कॅाँग्रेसने पुष्कळ उशीरा केली. सुरुवातीचे कॅाँग्रेसवाले हे पाश्चिमात्य संस्कृतीचे उत्साहाने कौतुक करणारे आणि ब्रिटिश सरकारविषयी कट्टर निष्ठा बाळगणारे होते. कॅाँग्रेसच्या नेत्यांचा दृष्टिकोण धर्मनिरपेक्ष होता, आणि वैध मार्गांनी राजकीय प्रश्न सोडवावेत अशी त्यांची भूमिका होती. जहालांनी दिलेले आव्हान हा कॅाँग्रेसच्या इतिहासातला पहिलाच निकराचा प्रसंग. जहालांच्या आक्रमणाला त्यांनी जरी यशस्वीरीत्या तोंड दिले, तरी टिळकांसारख्या पुढाऱ्यांच्या प्रखर मतप्रदर्शनापायी त्यांनी अनेक मुस्लिमांचा पाठिंबा गमावला, हेही खरे. कॅाँग्रेसमधील मुस्लिमांना आपल्याकडे वळवून घेण्यात मुस्लिमलीगला जास्त जास्त यश येऊ लागले. १९२० मध्ये भारतीय राष्ट्रीय कॅाँग्रेस गांधीच्या प्रभावाखाली आली. जातीजातीतल्या मित्रभावासाठी गांधींनी जसा वीरोचित झगडा दिला तसा फार कमी नेत्यांनी दिला असेल; जातीय असंतोषाने पछाडलेल्या एका माथेफिरूच्या हातूनच अखेर त्यांचा बळी घेतला. पण गांधीचा राष्ट्रवाद धर्मनिरपेक्ष भूमिकेत रुजलेला नव्हता. त्यांचे राजकारण आणि त्यांचे धर्मकारण " भिंत घालून वेगळे केलेले " नव्हते. आणि ते स्वतःच हे तत्परतेने मान्य करीत. गांधी हे अत्यंत धार्मिकवृत्तीचे होते. जरी ते निष्ठावान हिंदू असले तरी, आज आपण जातीयतेचा जो अर्थ लावतो त्या अर्थाने ते जातीयवादी नव्हते. त्यांच्या धर्मकल्पनेतून कोणाही व्यक्तीला वगळण्यात येत नव्हते, आणि ती सर्व धार्मिक श्रद्धांचा स्वीकार करीत होती. पण या गोष्टीचा आवर्जून उल्लेख करावा लागेल की लोकांच्या धार्मिक प्रेरणांवरच भारतीयांवरचा त्यांचा प्रभाव आधारलेला होता. राजकीय नेत्यापेक्षा संत किंवा महात्मा म्हणूनच त्यांचा लोकांवर अधिक पगडा बसला होता. त्यांचा वैराग्यासारखा पोशाख आणि जीवनातील बहुसंख्य सुखोपभोगांचा त्यांनी केलेला त्याग यामुळे त्यांना एखाद्या योग्याचे माहात्म्य लाभले होते; आणि अशा व्यक्तींची लक्षावधी हिंदू फार प्राचीन काळापासून पूजा करीत आलेले आहेत. धर्मभावना नुसतीच गांधींच्या व्यक्तित्वात पुरेपूर भरलेली नव्हती, राजकीय चर्चेतही ते धार्मिक परिभाषेचा मुक्तपणे वापर करीत. **अहिंसा, रामराज्य, हरिजन, सत्याग्रह** हे त्यांच्या खास वापरातले शब्द धर्मभावनेने दाटलेले आहेत. रामराज्य ह्या शब्दातून, हिंदूंनी ज्याची ईश्वराप्रमाणे पूजा केली त्या रामाच्या राज्याचे, शांतीने व सुबत्तेने परिपूर्ण असलेले सुवर्णयुग ध्वनित होई. अहिंदूंच्या धार्मिक संस्कारांना परक्या वाटतील

---

१. उद्धृत : Smith, वरील प्रकाशन, पृ. ९३. शिवाय पहा : Reginald Coupland, *India, A Restatement* अलिकडील दोन पुस्तकात या प्रश्नाचा अधिक खोलवर विचार करण्यात आलेला आहे : Wasti, S. R., *Lord Minto and the Indian Nationalist Movement 1905–1920*, Oxford, 1964; Das, M. N., *India Under Morley and Minto*, George Allen & Unwin, London, 1964.

अनुक्रमणिका





अशा अनेक गोष्टी गांधीवादात आहेत. हिंदुधर्मामुळे पुष्कळ अंशी प्रभावित झालेल्या ह्या, भावनेने ओथंबलेल्या, तत्त्वज्ञानाचा स्वीकार करणे त्याला जड जाते. आपण काय करीत आहोत याचे भान न ठेवता, गांधींनी कॉंग्रेसला जे धार्मिक स्वरुप दिले त्याचा कल याप्रमाणे हिंदुधर्माकडे राहिला यात नवल नाही. गांधींच्या दर्शनासाठी लक्षावधी लोकांचे जे घोळके जमत ते एका राजकीय नेत्याचे भाषण ऐकण्याऐवजी एका संताचे आशीर्वाद घेण्यासाठीच गोळा होत; भारतीय बहुजनसमाजावर गांधींचा जो प्रचंड प्रभाव पडत असे त्याला याप्रमाणे धार्मिक सायुज्याची झालर होती. जसे पूर्वी टिळकांच्या नेतृत्वाच्या बाबतीत धर्मभावनेला महत्त्व आले, तसेच पुन्हा एकदा गांधींच्या बाबतीत घडले. मानवेंद्रनाथ रॉय ह्यांनी यावर अशी अचूक टीका केली आहे की, " गांधी लोकप्रिय आहेत, आणि त्यांच्या कोलांट्या उड्यांचा अत्यंत प्रगल्भ मानवी शहाणपण म्हणून, कोणतीही चिकित्सा न करता, भारतीय जनता स्वीकार करते; भारतीय लोक नैतिक व आध्यात्मिकदृष्ट्या पाश्चिमात्यांपेक्षा श्रेष्ठ आहेत, ह्या विचारसरणीच्या पायालाच सुरुंग लावण्यास ही गोष्ट पुरेशी आहे. वस्तुस्थिती अशी आहे की, भारतातील बहुसंख्य लोक धार्मिक अंधश्रद्धेने भारावलेले आहेत. ... गांधीवाद ... बहुजनसमाजाच्या मनाला प्रभावित करतो, तो नैतिक तत्त्वज्ञान म्हणून नव्हे तर, धर्म म्हणून. भारतीय जनतेचे भक्तिस्थान बनलेली ही व्यक्ती तत्त्वज्ञ अथवा नीतिवादी म्हणून पूज्य ठरलेली नाही. लोक पूजा करतात ती एका महात्म्याची– अतिमानवी शक्तीच्या आणि साक्षात्कारी शहाणपणाच्या एका स्रोताची."[१] धर्मनिरपेक्ष दृष्टिकोन बाळगणारे नेहरू व बोस यांच्यासारखे इतर काही नेते अर्थातच होते, पण त्यांचा प्रभाव, शहरी सुशिक्षितां पलिकडे इतरांवर, फार खोलवर पडू शकला नाही.[२]

परंपरानिष्ठ भारत व लोकशाही आणि धर्मनिरपेक्षता

भारताच्या इतिहासात धर्मनिरपेक्ष वृत्तीची बळकट मुळे शोधू जाणे हा एक बळजबरीने केलेला पोकळ प्रयास ठरेल. जो समाज परंपरेला जखडलेला, वर्णवादाचा पुरस्कार करणारा, हुकमतीची लालसा दाखविणारा, त्याचप्रमाणे भूतकाळापासून मुक्त होण्याची इच्छा नसलेला असा आहे, तो धर्मनिरपेक्षवृत्ती रुजण्यास व फोफावण्यास अनुकूल नाही. " असा नवलाचा होता भारत " याबद्दल योग्य तो अभिमान वाटणे या गोष्टीची प्रयोजनशून्य जुनाट सामाजिक प्रथा टिकवू पहाणाऱ्या वृत्तीशी नेहमीच गल्लत केली जात असते. परंपरानिष्ठ समाजावर ज्याप्रमाणे भारतात लोकशाहीचे कलम लावण्यात आलेले आहे व ते जसे अजूनही काहीसे परकेच राहिलेले आहे, त्याचप्रमाणे धर्मनिरपेक्षवृत्ती पश्चिमेकडून आयात केलेली असून भारतीय संस्कृतीने तिला अजून आत्मसात केलेले नाही. भारताच्या भूतकालाचा आधार घेण्याचा प्रयत्न करून लोकशाही आणि धर्मनिरपेक्षवृत्ती भारतात टिकवता येणार नाही; त्यासाठी अधिक आशादायक भवितव्याचाच विचार करणे प्राप्त आहे. भारतात धर्मनिरपेक्ष लोकशाही राज्य निर्माण करणे मुद्दाम प्रयत्न केले तरच शक्य होईल; भारताच्या राजकीय परंपरांचा स्वाभाविक परिणाम म्हणून असे धर्मनिरपेक्ष लोकशाही राज्य आपोआप निर्माण होण्याची शक्यता नाही.

धर्मनिरपेक्षता आणि भारतीय शासन

डी. ई. स्मिथ् यांनी लिहिले आहे : " धर्मनिरपेक्ष राज्य म्हणजे असे राज्य की जे वैयक्तिक व सांघिक धार्मिक स्वातंत्र्याचे आश्वासन देते, व्यक्तीचा नागरिक या नात्याने विचार करताना धर्मनिरपेक्ष दृष्टिकोण स्वीकारते, विशिष्ट धर्माशी राज्यघटनेचा संबंध ठेवत नाही, अथवा कोणत्याही धर्माचा संबंध ठेवत नाही, अथवा कोणत्याही धर्माचा विकास साधण्याचा वा

---

१. उद्धृत : *Sources of Indian Tradition*. वर उल्लेखित, पृ. ९११–१२.

२. अखेर अखेर फासिस्ट वळणांवर जाऊ लागलेल्या सुभाष बोसांना जी धुंद लोकप्रियता लाभली, आणि पुढे नेहरूंना जे परमेश्वर सदृश नेत्याचे स्वरुप आले, त्यामुळे फक्त हेच सिद्ध होते की भारतीय बहुजनसमाजाला नेते नको असून, ज्यांची पूजा करता येईल असे टिनपाट देव हवे आहेत.

त्यात हस्तक्षेप करण्याचा प्रयत्न करीत नाही. "[1] भारतातील राजकारणाचे चिकित्सक विश्लेषण करताना एक अडचण अशी येते की, " कोणतीही गोष्ट जशी दिसते तशी ती हुबेहूब नसते, आणि ज्या स्वरुपात ती प्रदर्शित होते ते तिचे मूळ स्वरुप नसते."[2] प्रोफेसर स्मिथ् यांनी धर्मनिरपेक्षतेची जी व्याख्या केलेली आहे, ती भारतीय राज्याला नीट लागू करता येते. भारतीय राज्यघटनेने वैयक्तिक व सांघिक धार्मिक स्वातंत्र्य, नागरिकत्वाचे हक्क वगैरेंचे आश्वासन दिलेले आहे. राज्याचा कोणत्याही धर्माशी घटनात्मक संबंध नाही अथवा कोणत्याही धर्माचा विकास साधण्याचा वा त्यात हस्तक्षेप करण्याचा राज्य प्रयत्न करीत नाही. मात्र, विशेषतः हिंदुधर्माच्या बाबतीत, एखाद्या धर्मनिरपेक्ष राज्याकडून अपेक्षा करावी तितके भारतीय राज्य उदासीन आहे किंवा नाही याबाबत मतभेद आहेत.

भारत सरकारचा उद्देश धर्मनिरपेक्ष दृष्टीने राज्य चालवण्याचा आहे ह्या दाव्याबद्दल आपण शंका घेण्याचे काही कारण नाही. अशीही पक्की समजूत सध्या प्रसृत आहे की आताच आपण आदर्श रीत्या धर्मनिरपेक्ष आहोत. फक्त जेव्हा जातीय दंगे उसळून वर येतात तेव्हा आपल्याला कबूल करावे लागते की धर्मनिरपेक्षतेच्या आदर्शापासून अजून आपण दूर आहोत. आपल्याला अत्यंत प्रिय असलेल्या समजुती टाकून देणे आपल्याला जड जाते. ह्या देशातल्या जातीय दंग्यांची कारणे आपण देशाबाहेर शोधावयाला जातो. अंतस्थ दुष्प्रवृत्तींना तोंड द्यावयाचे नाकारून आपण निकरावर येऊन बाह्य शत्रूंचा शोध घेतो. नुकत्या घडून गेलेल्या जातीय दंग्यांना झालेल्या प्रतिक्रियांचा विचार केला की ही गोष्ट स्पष्ट होते. अनेक प्रकारच्या उपऱ्या स्पष्टीकरणांचा आपण अंगीकार केलेला आहे. आपल्याकडील जातीय दंग्यांचे खापर आपण पाकिस्तानच्या माथी फोडण्याचा प्रयत्न केलेला आहे.[3]

धर्मनिरपेक्षतेचे भविष्य अनिश्चित होत चालले आहे

केवळ घटनेने धर्मनिरपेक्षतेचा पुरस्कार केलेला आहे म्हणून काही भविष्यकालीन उत्पाताच्या शक्यता नाहीशा होत नाहीत. धर्मनिरपेक्षतेचा आदर्श ज्या समाजात ही राज्यघटना चालते, त्या समाजाने स्वीकारायला हवा. ज्या समाजांमध्ये "आदर्श" राज्यघटना रुजू शकत नव्हत्या, अशा समाजांमध्ये खुद्द राज्यघटनेचा हळू हळू नाश झाल्याचे दाखले इतिहासात पुष्कळ सापडतात. समाज आणि राज्य ही दोन्ही एकमेकांपासून स्वतंत्रपणे कार्य करीत नसून परस्परांवर आपली मूल्यव्यवस्था लादण्याचा दोघेही प्रयत्न करीत असतात. स्वातंत्र्यानंतरच्या सतरा वर्षांच्या काळाचे अवलोकन केल्यास असे दिसून येते की भारतीय समाजाचा भारतीय राज्यघटनेवर वाढता प्रभाव पडत आहे. प्रौढांच्या सार्वत्रिक मतदानाचे तत्त्व अमलात आणून आपण जगातला सर्वात मोठा मतदारसंघ तर निर्माण केलाच, पण त्याचबरोबर ज्यातल्या बहुसंख्य लोकांना पाश्चिमात्य लोकशाहीवादी उदारमतवादाचा स्पर्शसुद्धा झालेला नाही असा मतदारसंघ अस्तित्वात आणला. भारतीय राज्य जरी आधुनिकीकरणाचे शक्तिशाली यंत्र

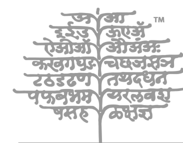
---

१. Smith, वरील प्रकाशन, पृ. ४

२. W. H. Morris-Jones, "India's Political Idioms," in C. H. Philips (ed) *Politics and Society in India,* George Allen and Unwin, London, 1963, P. 134.

३. येथे असे सुचवलेले नाही की पाकिस्तानात अल्पसंख्य हिंदूंवर अत्याचार केले जात नाहीत. कदाचित् भारतातील मुसलमानांवर जे अत्याचार होतात, त्यापेक्षा यांचे प्रमाण फारच जास्त असेल. पण आपण काही पाकिस्तानच्या तुलनेने जास्त पंथातीत व जास्त लोकशाही राज्य उभारावयाला निघालेलो नाही. भारत व पाकिस्तान यांची पंथातीत राज्यस्थापनेसाठी काही स्पर्धा चाललेली नाही. भारतीय अल्पसंख्यांकांचा प्रश्न हा भारताचा प्रश्न आहे. तो आपणच सोडवायचा आहे, आणि पाकिस्तान स्वतःचा हा प्रश्न सोडवते की नाही, याचा आपल्याशी प्रत्यक्ष संबंध नाही.

अनुक्रमणिका





बनलेले असले तरी एका मध्ययुगीन, रूढीनिष्ठ समाजाच्या प्रेरणा व्यक्त करणाऱ्या संस्थेत त्याचे क्रमशः रूपातर होते आहे. भारतीय समाजाचे आधुनिकीकरण करता करता भारतीय राज्य हे स्वतःच रूढीवादी राज्य बनू पाहते आहे.[१] घटनेच्या रचनाबंधाद्वारा भारतीय राजकारणातील वस्तुस्थिती प्रकट होण्याऐवजी भारतीय राजकारण घटनेच्या आड लपत आहे व स्वतःचे सत्य स्वरूप झाकण्याचा प्रयत्न करीत आहे. लोकशाही विकासशील प्रवृत्ती उत्तरोत्तर बचावाचा पवित्रा घेऊ लागल्या आहेत. धर्मनिरपेक्षता हे लोकशाहीचेच एक अग असल्यामुळे, धर्मनिरपेक्षतेचेही भविष्य आता अनिश्चित होत चाललेले आहे.

आधुनिकतावाद आणि आर्थिक विकास, औद्योगीकरण यांची गल्लत

दुर्दैवाची गोष्ट अशी की आधुनिकतावाद म्हणजेच आर्थिक विकास आणि औद्योगीकरण अशी अनेकदा गल्लत करण्यात येते. अधिकारशाही राजकीय रचनाबंध आणि पोलाद कारखाने व प्रचंड धरणे ही नेहमीच परस्परांशी विसंवादी असतात असे नाही. उदाहरणार्थ, आधुनिक औद्योगिक राष्ट्र म्हणून जपानचा जो झपाट्याने उत्कर्ष झाला, त्याच्याशी तुलना करता येण्याजोगी त्या जातीची गोष्ट क्वचितच आढळेल. पण अत्यंत पुढारलेले तांत्रिक कौशल्य आणि अधिकारशाही राजकीय रचनाबंध ह्यांचा जपान मेळ घालू शकला. भारताला भविष्यात ह्याच धोक्याला तोंड द्यावे लागेल.

धर्मनिरपेक्षतेच्या समस्येसंबधीचे तीन प्रश्न

भारतातील धर्मनिरपेक्षतेची समस्या तीन प्रश्नांद्वारा मांडता येईल. आधुनिक लोकशाही आणि धर्मनिरपेक्ष राज्याला पोषक ठरेल अशी भारताची परंपरा आहे काय ? स्वातंत्र्यापूर्वी ब्रिटिशांनी, व नंतर भारत सरकारने, ज्या धोरणांचा अवलंब केला त्यामुळे भारतीय समाजाची वृत्ती कितपत धर्मनिरपेक्ष बनली ? धर्मनिरपेक्ष वृत्तीला मारक अशा कोणत्या प्रवृत्ती अस्तित्वात आहेत ? येथे भारतीय सामाजिक व राजकीय परंपरांचे विस्ताराने मूल्यमापन करता येणे शक्य नाही. परंतु धर्मनिरपेक्षतेशी ज्यांचा साक्षात् संबंध लागतो अशा, परंपरेच्या काही वैशिष्ट्यपूर्ण अंगांचा आपल्याला विचार करता येईल.

हिंदुधर्माचा राज्य, राजकारणविषयक दृष्टिकोन : त्याचे परिणाम

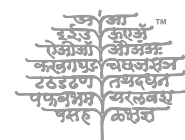
हिंदु-दृष्टिकोनांना वळण लावू शकणारा जर कोणता एक निर्णायक घटक दाखवून देता येत असेल तर तो धर्म हा होय.[२] हिंदुधर्माचा राज्य आणि राजकारणविषयक सर्वसामान्य दृष्टिकोन कोणत्या स्वरुपाचा आहे याची चिकित्सा करणे येथे उपयुक्त ठरेल. प्रोफेसर स्मिथ् यांनी हिंदुधर्माची पाच अंगे घेऊन त्यांचे विश्लेषण करून त्यांपैकी चार धर्मनिरपेक्ष राज्याला उपयुक्त आहेत असे आपले मत व्यक्त केले आहे; इतिहासाकडे बघण्याचा दृष्टिकोन, सहिष्णुता; संघटनेचा अभाव; राजकीय व धार्मिक क्षेत्रातील कार्यांची विभागणी; आणि सामाजिक संघटनेचे नियमन.[३] "जो धर्म इतिहासाला माया मानतो किंवा, जर तो खरा असेल तर अंतिम महत्त्वाच्या दृष्टीने त्याला किंमत देत नाही, तो धर्म ऐहिकसत्ता प्राप्त करण्याविषयी अथवा टिकविण्याविषयी उदासीन असेल असे मानावयाला हरकत नाही. ही गोष्ट धर्म-

---

१. *Soul of India,* या आपल्या पुस्तकात Amamy de Riencourt या लेखकाने नेहरूंचा उल्लेख **साम्राज्यधारी** अशा शब्दात करून त्यांच्या **दरबाराचा**ही उल्लेख केलेला आहे.

२. "भारतीय संस्कृतीचा धार्मिक विचारसरणीकडे आंतरिक व उघड असा कल दिसून येतो, हे म्हटले आहे ते योग्यच आहे ... हिंदुधर्म हा काही खास पंथ अथवा भक्तीचा प्रकार नसून हिंदुधर्म ही एक जीवनपद्धती आहे आणि ती सर्वंकष आहे. ही जीवनपद्धती जड आणि आत्मिक विश्वाच्या अद्वैतावर आधारलेली असून विकास, अस्तित्व, आणि विलय त्याचप्रमाणे जन्मांतरीचे जीवन यांचा अर्थ समजून घेण्याचा सतत प्रयत्न करणे हीही ह्या जीवनपद्धतीची मूळ भूमिका आहे." *Report of The Hindu Religious Endowments Commission* (Chairman : Dr. C. P. Ramaswami Aiyar)

३. पहा: Smith, अगोदर उल्लेखलेले प्रकाशन, पृ. २४ व पुढे.





निरपेक्ष राज्याला फायदेशीर ठरावी.[१] याचा अर्थ असा की हिंदुधर्माची धार्मिक मूल्ये असा आग्रह धरीत नाहीत की "राज्य हिंदु असावे अथवा कोणत्याही विशिष्ट प्रकारचे असावे."[२] हा युक्तिवाद दुधारी आहे, असे सुचवावेसे वाटते. राज्यरचनेच्या प्रकारांविषयी असलेले औदासीन्यच लोकशाही राज्याच्या स्थापनेत अडचणी आणते. लोकशाहीला जितकी सुबुद्ध, जागृत आणि मुख्य म्हणजे निष्ठावंत जनतेची जरूर असते तेवढी इतर कोणत्याही प्रकारच्या शासनाला असत नाही.

जो दृष्टिकोण राजकारणविहीन आहे त्यामुळे धर्मनिरपेक्ष नसलेले राज्य स्थापले जाणे टळत नाही हे तर खरेच; उलट अशा दृष्टिकोणामुळे रूढीनिष्ठ समाजात धर्मनिरपेक्ष नसलेले राज्य स्थापण्याला प्रोत्साहनच मिळते. मायेवर, म्हणजेच हे जग खोटे आहे अशा श्रद्धेवर, विसंबून राहिल्यास रुढीनिष्ठ समाजाचे आधुनिक समाजात परिवर्तन करणे अशक्य होईल. बहुसंख्य लोकांचा मायावादावर विश्वास असतो असे नाही. पण राजकारणाविषयी वाटणारे औदासीन्य छपवण्यासाठी मायावादाचा बुरखा सोयिस्करपणे घेतला जातो.[३] भारतीय परंपरेत जो स्वस्थतावाद आहे त्यामुळे जातीयवादी व प्रादेशिकतावादी राजकारण (जे भावनेने भारलेले आणि कृत्रिम धर्मनिष्ठेवर आधारलेले असते) उत्पन्न होण्यास मदत होते. ही स्वस्थतावादी परंपरा जरी जोरदार असली तरी ती सार्वत्रिक नाही. स्वातंत्र्याच्या चळवळीमुळे ज्या नव्या राजकीय प्रवृत्ती मोकळ्या केल्या, त्यांचा मुकाबला हा स्वस्थतावाद करू शकत नाही. यात उपरोध हा आहे की, ह्या नव्या प्रवृत्ती उच्च ध्येयांनी प्रेरित झालेल्या व परिवर्तनाची लगीनघाई लागून राहिलेल्या असल्या, तरी स्वस्थतावादाचे त्यांना स्वतःला पुरते वावडे आहे असे नाही.

हिंदुधर्म सहिष्णू आहे काय ?

खरे तर, स्वस्थतावाद आणि वरील प्रवृत्ती या दोहोंनी मिळून "सामान्य दर्जाच्या" घटनात्मक तक्रारींना निकालात काढलेले आहे. भारतातील विरोधी पक्षांचे राजकारण म्हणजे दीर्घकाळ स्वस्थ आळसात राहणे आणि अधून मधून स्फोट पावणे—यांचे मिश्रण. हे धर्मनिरपेक्ष लोकशाहीच्या उभारणीला अजीबात पोषक नाही. हिंदुधर्माची "सहिष्णुता" ही चिकित्सेशिवाय पुन्हा पुन्हा घोळविली जाणारी आधुनिक भारतीय विचारसरणीतली एक कपोलकल्पना आहे. युरोपात झाली तसली धर्मयुद्धे भूतकालीन भारतात माजली नाहीत हे खरे. पण याचे कारण हे आहे की जोवर हिंदुधर्माच्या सामाजिक रचनेत व्यत्यय येत नाही तोवर अनेक प्रकारची मते व समजुती प्रसृत होण्यास हरकत न घेणे, हा हिंदुधर्माचा स्वभावच आहे. सहिष्णुता ही चिंतनाच्या क्षेत्रापुरती मर्यादित असे; आणि कोणत्याही धर्माने अथवा पंथाने हिंदुधर्मावर आधारलेल्या समाजरचनेविषयी शंका उपस्थित केल्या तर त्यांनाही सहिष्णुता दाखविली जात नसे. शिवाय ज्याला धार्मिक सहिष्णुता असे सहज म्हणण्यात येते ते मुळात फक्त औदासीन्य असते.[४] याखेरीज, अशी "सहिष्णुता" मानली जाते तेव्हा असे समजून चालण्यात येते की सर्व धर्मामध्ये सत्याचा वाटा असतोच आणि म्हणून त्यांचे मूल्यही समान असते. अशा सर्वधर्मसंश्लेषणवादी दृष्टिकोणाचे काही प्रामाणिक पाईक असतीलही; पण प्रत्यक्षात घडते ते असे की आपल्याच धर्माला सत्याचा साक्षात्कार झालेला आहे असे मानणाऱ्या प्रत्येक परधर्मीयाला हिंदुधर्मीय असहिष्णुताच दाखवितो. ख्रिश्चनांचा धर्मप्रसाराचा उत्साह हिंदूंना समजूच शकत नाही, याचे खरे कारण हे आहे. धर्मप्रसार आणि धर्मांतर यावर ख्रिश्चनांची कडवी निष्ठा आहे. पण यापैकी धर्मांतर या

---

१. वरील प्रकाशन, पृ. २४.

२. वरील प्रकाशन, पृ. २–२७.

३. "भारतात अजूनही सर्व दृश्यांच्या केंद्रभागी, यमुनेच्या काठावर बसून अस्तित्वाचा आभासपट कुत्सित औदासीन्याने बघणारा, हिंदु वैरागी किंवा सब्झूटवादी– उठून दिसतो," *Report of The Commission on Christian Education In India*, वर उल्लेखित, पृ. ५१.

४. पहा : वरील प्रकाशन पृ. ४७.





गोष्टींचे हिंदूंना सहजासहजी आकलन होत नाही[१] कॉन्स्टीटयूएंट ॲसेंब्लीमध्ये "धर्मप्रसाराच्या" मूलभूत हक्काविषयी ज्या प्रदीर्घ चर्चा झाल्या त्यावरून हेच स्पष्ट दिसून येते.[२] हिंदूंच्या जाणिवेत आपण 'सहिष्णुता' बाळगतो अशी समजूत इतकी पक्की बसलेली आहे की हे तत्व सोडून होणारी वागणूक त्याना जाणवतसुद्धा नाही.

हिंदुधर्माचे महान् सामर्थ्य !

हिंदुधर्माचे एक महान् सामर्थ्य (काहींच्या मते दौर्बल्य) त्यातील संघटनेच्या अभावात आढळते. हिंदुधर्मात चर्च सारखी संघटना नाही; "मार्गदर्शक" म्हणून हिदूंनी ओळखावेत असे धर्मोपदेशक-पुजारीही नाहीत. सर्वत्र केले जाणारे असे सर्वसामान्य धार्मिक विधी त्यात नाहीत, सर्वांनीच स्वीकारलेले सर्वसामान्य धर्मग्रंथही नाहीत. यामुळे जरी एकीकडे राज्याला हिंदु समाजाच्या चालीरीतीत सुधारणा करणे सोपे गेले असले (धर्माने मान्य केलेल्या चालीरीतीत), तरी संघटित विरोधाअभावी, कोणत्याही मूलभूत बदलाचा हिंदु समाजावर परिणाम होऊ शकत नाही असे आढळून आलेले आहे. बाह्य आव्हानांच्या धडका पचवण्याची त्याच्या ठायी जबरदस्त ताकद आहे असे दिसून आलेले आहे.[३] चर्चचा अभाव असताना राज्याला विजय मिळवणे अथवा धर्माने हार खाणे अशक्यप्राय होते. सर्वमान्य "धर्मप्रमुखा"च्या अभावी तहनामे किंवा शरणचिठ्ठ्या धर्माच्या वतीने लिहिल्या जाऊच शकत नाहीत. उलटपक्षी, संघटित असा विरोधच जेथे नाही तेथे विजयसुद्धा सर्वमान्य असणे शक्य नाही. केवळ भारतीय राज्यघटनेने सर्वांना सामाजिक समतेचा हक्क दिला म्हणून काही, निष्ठावान् हिंदूंची वर्णभावनेवरील निष्ठा कमी होत नाही. मला येथे एवढेच सुचवावयाचे आहे की धार्मिक पायावर उभ्या असलेल्या ह्या समाजरचनेत मूलगामी बदल घडवण्याचा जेव्हा प्रयत्न होतो तेव्हा हिंदूंच्या जाणिवेवर त्या बदलांचा संस्कार होत नाही आणि परिणामी कायद्याने कोणत्याही सुधारणा करावयाचा प्रयत्न केला तरी सामाजिक दुष्प्रवृत्ती टिकून राहतातच.

पुजारी आणि राजा, ब्राह्मण आणि क्षत्रिय, यांच्या कार्यक्षेत्रांची निश्चित विभागणी झाल्यामुळे, धर्मकारणापासून राजकारण विभक्त होण्याचा संभव उत्पन्न होतो, आणि परिणामी धर्मनिरपेक्षतेचा विकास होण्याची शक्यता असते. भारतात जरी अशी विभागणी अस्तित्वात होती, तरी धर्माचे संस्थेत रूपांतर न झाल्यामुळे धर्मनिरपेक्षतेच्या विकासाची शक्यता नाहीशी झाली. भारतात धर्माची व्याप्ती नुसती आध्यात्मिक जीवनापुरती मर्यादित राहिली नाही, तर धर्माच्या कक्षेत समग्र जीवन येत होते. समाजच धर्मनिष्ठ राज्यव्यवस्थेला अनुकूल असल्यामुळे, खास धर्मनिष्ठ राजसत्तेची वेगळी आवश्यकता उरली नाही. राजा हा **धर्माचा** पाईक

---

१. तो असा युक्तिवाद करील की, आपण जन्मतःच हिंदु आहोत, आपल्याला काही दीक्षा घ्यावी लागलेली नाही.

२. मूलभूत हक्कावरील इन्टेरिम् रिपोर्ट कॉन्स्टीटयूएंट ॲसेंब्लीला सादर करताना त्यात पुढील कलम घातले गेले: "जबरदस्तीने अथवा गैरवाजवी प्रभावांकरवी घडवून आणण्यात आलेले धर्मांतर कायदेशीर मानले जाणार नाही" पहा : Constituent Assembly Debates, Vol. III पृ. ४८०.

कै. पुरुषोत्तमदास टंडन याचा दृष्टिकोण हा खास कर्मठ हिंदु दृष्टिकोनाचा द्योतक आहे. त्यानी असे प्रतिपादन केले की; "आम्ही काँग्रेसवाले धर्मांतर करणे अथवा तत्संबंधीच्या कार्यात भाग घेणे ही गोष्ट अनुचित समजतो आणि आम्हांला ही गोष्ट पसंत नाही...... (काही वेळाने ते म्हणाले की)...बहुतेक काँग्रेसवाल्यांचा ह्या 'प्रसारा'च्या कल्पनेला विरोध आहे, पण आमच्या ख्रिश्चन मित्रांच्या आदरापित्यर्थ 'प्रसार करणे' हा शब्दप्रयोग कायम ठेवायला आम्ही कबूल झालो." Constituent Assembly Debates, Vol. III, PP. 484 and 436.

३. पहा : Encyclopaedia Brittanica (11 th edition) मधील वर्णव्यवस्थेवरील मल्लिनाथी. या ब्रिनसहीच्या लेखात असे प्रतिपादन करण्यात आलेले आहे की सामाजिक उत्थानांना वर्णव्यवस्था सहज पचवू शकते.





असल्यामुळे शास्त्रांनी सांगितलेल्या तत्त्वावर त्यांचा राज्यकारभार चालत असे. शास्त्रोक्त नियमांची अंमलबजावणी करण्याखेरीज त्याला दुसरे कामच नव्हते.

धर्मनिरपेक्षतावादापुढील काही समस्या : काही आव्हाने

धर्मनिरपेक्षता जरी लोकशाहीला अंगभूत असली तरी धर्मनिरपेक्षता म्हणजेच लोकशाही असे समीकरण मांडता येत नाही, कारण, अधिकारशाही राजसत्तासुद्धा पंथातीत धोरण अनुसरू शकते. फार काय, अशा राजसत्तेला धर्माधिष्ठित समाजरचनेत आत्यंतिक स्वरूपाचे बदल घडवून आणणेही सहज शक्य होते. लष्करी हुकूमशाहीने धर्मनिरपेक्ष आदर्शांचा पाठपुरावा केल्याचे एक वेधक उदाहरण म्हणजे केमाल अतातुर्कचा तुर्कस्थान. धर्मनिरपेक्षता आणि हुकूमशाही यांच्यात घनिष्ठ संबंध उत्पन्न करता येतो याचे आणखी एक उदाहरण म्हणजे अयुबखान यांच्या सत्तेखाली असलेला पाकिस्तान. लष्कराची परंपरा धर्मनिरपेक्ष असल्यामुळे आधुनिकीकरणाची सोय सहज उपलब्ध झाली.[1] आपल्या भूतकाळाशी संबंध तोडणे लोकशाहीपेक्षा हुकूमशाहीला सोपे जाते. भारताने लोकशाहीचा स्वीकार केल्यामुळे आधुनिकीकरण करणे भारताला फार जड जात आहे. भारतीय सामाजिक परंपरेचे वळण अधिकारशाही थाटाचे असल्यामुळे लोकशाही आणि धर्मनिरपेक्षतेच्या दिशेने सामाजिक परिवर्तनाचे जे जे प्रयत्न भारतात होतील, त्यांना फार मोठे आव्हान स्वीकारावे लागेल ?[2]

---

१. आपल्या पूर्वसूरींपेक्षा जनरल ने विन यांचे धोरण जास्त धर्मनिरपेक्ष आहे. या सर्व प्रतिपादनाचा अर्थ मात्र असा होत नाही की मी भारतापुढे पाकिस्तानचा आदर्श ठेवत आहे. एका लोकप्रिय सचित्र साप्ताहिकाच्या परीक्षणकाराने माझ्यावर चक्क असा आरोपसुद्धा केला होता !

२. भारताच्या पारंपरिक संस्कृतीविषयी नेहरूंनी म्हटले की, " तिला एका नव्या विरोधकाला–भांडवलशाही पश्चिमेच्या बनिया संस्कृतीला–निमूटपणे आणि निकराने तोंड द्यावे लागत आहे. " *Sources of Indian, Tradition* वर उल्लेखित : पृ. ९१६ नेहरूंना वाटत होते की आधुनिकीकरणाच्या आक्रमणापुढे पारंपरिक संस्कृतीचा टिकाव लागणार नाही. पण अलीकडच्या काही घटनांवरून असे दिसून येते की पारंपरिक संस्कृतीत प्रचंड ताकद आहे आणि सामाजिक व राजकीय जीवनाच्या अनेक क्षेत्रांत ती जास्तच आक्रमक बनलेली आहे.





अनुक्रमणिका

श्री. प्रभाकर पुजारी

" सावित्री "

श्री. पु शि. रेगे यांची 'सावित्री" कादंबरी ही एक जिवंत कलाकृती आहे. साधनांची विविधता आणि सूक्ष्मता असतानाही चैतन्याच्या कोणत्याही आविष्काराचे पूर्ण व अंतिम स्वरूप जाणता येत नाही. व्यक्तीविषयीच्या शारीरिक, मानसिक, आत्मिक सत्यांची गोळाबेरीज म्हणजे व्यक्तित्व नव्हे. या साऱ्यांच्या एकात्मतेतून व्यक्तित्व प्रकट होत असते. 'सावित्री' ही कादंबरी एखाद्या चैतन्यमय संपन्न व्यक्तित्वाप्रमाणे विविधांगी आहे. व्यक्तित्वाप्रमाणेच निरनिराळ्या अंगांची ओळख निरनिराळ्या व्यक्तींना जाणवणे शक्य आहे. एखाद्या व्यक्तीसंबंधी अनेक मते असतात त्याप्रमाणे या कादंबरीच्या बाबतीत वेगवेगळे दृष्टिकोण असणे स्वाभाविक आहे. या कादंबरीत जे जीवनदर्शन मला झाले तेच इतरांनाही जाणवेल असा भरवसा नाही. मला जाणवलेला तेवढा एकच आशय त्या कादंबरीत आहे असेही मी म्हणू शकणार नाही.

'आपल्याला त्या कादंबरीत विशेष असे काही दाखवायचे नाही; फक्त आपण रचनेचाच तेवढा प्रयोग केलेला आहे' अशा अर्थाचे उद्गार रेग्यांनी काढल्याचे ऐकिवात आहे. आपल्या कलाकृतीवर आपणच भाष्य करण्याचे टाळण्यासाठी रेग्यांनी असे जुजबी उत्तर दिलेले असण्याची शक्यता आहे. मर्ढेकर, व्यंकटेश माडगूळकर यासारख्यांनी आपल्या वाङ्मयावर भाष्य करण्याचे किंवा त्याचे समर्थन करण्याचे जाणूनबुजून टाळलेले आहे. पु. शि. रेगे यांची तीच भूमिका असेल तर ते योग्यच आहे. लेखकाने स्पष्टीकरणाच्या प्रयत्नात कलाकृतीचे पंख कापू नयेत अशीच आम्ही अपेक्षा करतो. जिवंत कलाकृतीचा रसिकांशी जो संवाद होईल त्यातून त्या कलाकृतीचे स्वरूप स्पष्ट होत जावे यातच कलाकृतीची सार्थकता जाणवते. कोणतीही जिवंत कलाकृती तिचे आत्मदर्शन घडवायला पूर्णपणे समर्थ असते.

कादंबरीच्या रचनेचे स्वरूप आशयाने घडवले

'सावित्री'च्या रचनेमागे एखादी नवी टूम आहे किंवा मुद्दाम एक वेगळेपणाचा आविर्भाव आहे असे मला स्वतःला तरी वाटत नाही. त्या कादंबरीच्या रचनेचे स्वरूप त्या कादंबरीच्या आशयाने घडवलेले आहे. 'सावित्री' ही पत्रात्मक कादंबरी आहे. सावित्रीच्या– एका स्त्रीच्या– पत्रात्मक आत्मनिवेदनातून ही कादंबरी उमलत जाते. म्हणूनच आत्मनिवेदन करणाऱ्या सावित्रीच्या मनोवृत्तींनी या निवेदनाचे म्हणजेच पत्रांचे स्वरूप निश्चित केलेले आहे. कोणत्याही व्यक्तीची पत्रे त्या व्यक्तीच्या अंतर्विश्वावर प्रकाश टाकीत असतात. व्यक्ती आपल्या पत्रात सगळे अंतःकरण ओतीत असते. सावित्रीच्या अंतर्विश्वाचे दर्शन घडवण्याचा ही कादंबरी प्रयत्न करते. सावित्री ही एक आंतरिक प्रेरणेने जगू पाहणारी अशी स्त्री आहे. अशी स्त्री केवळ पत्रांतूनच स्वतःला व्यक्त करू शकते. तिची पत्रे तिच्या वृत्ती–प्रवृत्तींचे रंगरूप घेऊनच या कादंबरीत वावरताना दिसतात.

सावित्रीच्या आंतरिक प्रवृत्तींनीच त्या पत्रांचे स्वरूप निश्चित केलेले असल्यामुळे त्यांचे स्वरूप विशिष्ट प्रकारचेच का हा प्रश्न अस्थानी आहे. ती पत्रे त्रोटक, सूचक व संदर्भपूर्ण आहेत ही वस्तुस्थिती असली तरी तक्रार होऊ शकणार नाही. सावित्रीला जे व जेवढे व्यक्त करायचे आहे ते व तेवढेच ती पत्रे सांगतात. मितभाषी, भावनाप्रधान माणसे ज्याप्रमाणे थोडेच, नेमके व अर्थपूर्ण बोलतात त्याचप्रमाणे सावित्रीच्या पत्रांचे आहे. तिच्या पत्रातील त्रोटकपणा अलिप्ततेचा किंवा भावहीनतेचा द्योतक असून उलट तो भावपूर्णतेचा परिणाम आहे. सावित्रीच्या वृत्ती अत्यंत उत्कट आहेत, भावना अत्यंत प्रगाढ आहे व तिची निष्ठा अतिशय दृढ आहे. ती जीवनाच्याच– जगण्याच्याच– एका निष्ठेने संपूर्णपणे भारून गेलेली दिसते. म्हणूनच शब्दांचा आक्रांत ती करीत नाही, भावनांचे भडक प्रदर्शन ती मांडीत नाही, जीवनातील बेरीज–वजाबाक्यांची शुष्क गणिते ती सोडवीत बसत नाही आणि परिस्थितीच्या विश्लेषणात गुरफटून राहात नाही. शरच्चंद्रांच्या नायिकांप्रमाणे ती कृतीतून बोलते; शब्दांचा पिसारा कधीही उभा करीत नाही. ती उत्कटपणे प्रेम करते पण बोलून दाखवीत नाही, तिच्या अंतःकरणातील भावपूर्णतेने ती निःशब्द बनलेली आहे. तिच्या जीवनात शब्दांना फारसे स्थानच नाही. तिला जे व्यक्त करावेसे वाटते ती सारे कृतीतून व्यक्त करते. सावित्रीच्या पत्रांतील शब्द तिच्या भावनांशी ओळख सांगणारे नाहीत.





तिच्या पत्रांनी तिच्या जीवनातील प्रसंगांची व कृतींची तेवढी नोंद केलेली आहे. सावित्रीने पत्रांतून आपल्या व भोवतालच्या जीवनाची चित्रे आणि तीही रेखाचित्रेच रेखाटलेली आहेत. तिने आपल्या जीवनाचा आलेख चित्रलिपीतून काढला. चित्रे जी अर्थपूर्णता व्यक्त करू शकतात तीच, सावित्रीची पत्रे व्यक्त करू पाहतात. चित्रांवर भाष्य करायचे नसते, केल्यास चित्रांचा आत्मा शब्दांच्या कचाट्यात सापडून संकुचित बनतो, गुदमरतो. रेखाचित्रांप्रमाणे मोजक्याच अर्थपूर्ण व अत्यंत सूचक अशा शब्दात सावित्रीने आपल्या व भोवतालच्या जीवनातील एक महत्त्वपूर्ण कालखंड सजीव केलेला आहे.

सावित्रीचे अबोल ' जगणे '

सावित्री ही फक्त जीवनाच्या प्रेरणेशीच तेवढी अतिशय प्रामाणिक आहे. जीवनशक्तीचे रक्षण व विकसन करणाऱ्या साऱ्या गोष्टींविषयी तिला नितांत आत्मीयता वाटते. खेळ, संगीत, नृत्य, लोकनाट्य, धार्मिक उत्सव या साऱ्यात ती स्वतःला विसरून विलीन होते. प्रेमभावना हा तर जीवनशक्तीचा गाभा. प्रेम सावित्रीच्या व्यक्तिमत्त्वातून सतत दरवळत आहे. त्याची सहजपणे जाण व्हावी एवढा काही तिचा प्रियकर जीवनशक्तीने भारलेला नाही. सावित्रीचा सारा भर निष्ठावंत पण अबोल ' जगण्या'वर आहे. तिच्या प्रियकराचा वृत्ती-कृतीपेक्षा शब्दांवर अधिक भर आणि विश्वास आहे. त्याच्या दृष्टीने प्रत्यक्ष जीवनापेक्षा व जिवंत कलेपेक्षा शब्दांना प्राधान्य असणारा प्रबंध महत्त्वाचा आहे. कलास्वरूपशास्त्राच्या संशोधनात निमग्न झालेल्या त्या प्रियकराच्या ठिकाणी एक भावपूर्ण अंतःकरण मनाने ओळखण्याची शक्ती नाही. प्रबंध व त्याने लाभणारी प्रतिष्ठा हा त्याच्या ' जगण्या'तील मुख्य प्रवाह आहे. सावित्रीचे अबोल आर्जवी प्रेम त्याला झंकारू शकत नाही. ' तुम्हाला इकडे ओढून आणण्यासाठी काय काय करता येईल ते कळवा ' हा सावित्रीचा उद्गार तिच्या प्रियकराच्या मनोवृत्तीची घडण दाखवतो. त्याच्या जीवनात प्रेमापेक्षा इतर वैयक्तिक आकांक्षांनाच अधिक महत्त्वाचे स्थान आहे. त्याला इंग्लंडला जाण्याची संधी लाभली आणि जायला तीन महिन्यांचा अवधी असूनही सावित्रीकडे जाण्याचा विचार त्याने एकाएकी बदलला. नंतर इंग्लंडला जाण्यापूर्वी पाच दिवस तो सावित्रीच्या सहवासात वावरतो. सावित्रीच्या प्रेममय अंतःकरणाचे स्वरूप त्याहीवेळी तो जाणू शकत नाही. शब्दांपलीकडचे जे आहे ते तो आपल्या स्वाभाविक मर्यादांमुळे समजून घेऊ शकत नाही इंग्लंडहून त्याने जी पत्रे लिहिली त्यात अनेक प्रश्न त्याने सावित्रीला विचारलेले आहेत. सावित्रीला त्याची पत्रे स्वतःच्या पत्रांपेक्षा फार आकर्षक वाटतात त्याने फक्त भाषेचे कसब आत्मसात केलेले आहे. कलेचे व भाषेचे रहस्य आपलेसे करण्याच्या हव्यासात जीवनाचे रहस्य तो गमावून बसलेला आहे. कोणतीही गोष्ट शब्दांच्या माध्यमातूनच समजावून घेण्याची सवय त्याला जडलेली आहे. उलट सावित्री जीवनातच एवढी विलीन झालेली आहे की शब्द तिला पारखे झालेले आहेत. आपल्या प्रियकराच्या साठ प्रश्नांना तिने नेमकी, अर्थपूर्ण अशी फक्त पाच उत्तरे दिलेली आहेत. जीवनात प्रसंगांची मालिका असते त्याप्रमाणे तिच्या पत्रात कृतिचित्रांची गुंफण आहे. प्रियकराच्या सान्निध्यात आपल्या जीवनात काय घडले ते पाच अवस्थातून एका अनामिक कहाणीद्वारे सावित्रीने सांगितले. त्याच्या साठ प्रश्नांची ही पाच सगतवार उत्तरे :

" कुठून कसे धागे विणले गेले "

" तिच्या मनाला नाही सोसत शब्दांची बंदिशी, "

" बरोबर चालताना पावले अडखळली नाहीत, डोळे कुठेच रेंगाळले नाहीत. वाट ओळखीची झाली ... "

" पहिली पावसाची सर अचानक आली तेव्हा ती भिजत चिंब तशीच उभी राहिली. "

" देवळाच्या आवारात त्याच्याबरोबर फिरताना तिने सहज एक उत्सवातील नाचाची गिरकी घेतली आणि क्षणभर नसलेली वाद्ये तालावर घुमू लागली. "

सावित्रीने जे कृतीतून व्यक्त केले ते तिच्या प्रियकराला शब्दातून व्यक्त व्हायला पाहिजे होते. आपल्या प्रेमाला सावित्रीने प्रतिसाद दिला नाही अशी त्याची समजूत आहे. "तुम्हाला प्रेम हवे आहे, आणि मला का नको आहे ? मी सहा वर्षे तुम्हाला काय दिले ? मी फक्त मला जे हवे होते – अजूनही हवे आहे– त्याच्या नावात गुरफटून राहिले नाही इतकेच, तुम्ही मला उचलून, ओढून न्यायला हवे होते. " सावित्रीच्या मनातील सगळे भाव तिच्या या मोजक्या शब्दांतून उचंबळले आहेत; आणि त्याचबरोबर





त्याची प्रेम व जीवन यांच्या निष्ठेसंबंधीची असमर्थताही ! तो जीवन ' जगू ' शकत नाही; फक्त परिस्थितीच्या विश्लेषणातच गुरफटून गेलेला आहे. मानसशास्त्रीय सिद्धांताच्या आधारे त्याला अशी मीमांसा करावीशी वाटते की लहानपणापासून आईवेगळ्या वाढलेल्या सावित्रीच्या मनात बापाविषयी आत्यंतिक आसक्ती असल्यामुळे तिला परपुरुषाचे आकर्षण कमी असावे. प्रत्यक्ष जिवंत जिण्यापेक्षा, जीवनातील चैतन्याला कोणत्यातरी ज्ञानशाखेच्या चौकटीत बसवण्याची सवय त्याला जडलेली आहे. त्याला मानसशास्त्राची ओळख आहे पण सावित्रीच्या मनाची मात्र नाही. तिचा वेगळेपणा त्याच्या लक्षात येत नाही. शेवटी सावित्री-लाच लिहावे लागते, " मला जो प्रतिसाद हवा होता तो मिळाला नाही. तो मिळाला असता तर मी तुमच्या बरोबर कुठेही आले असते; तुमच्यासाठी काहीही केले असते. जन्माला येताच प्रत्येक मुलगी आपल्या आईला आणि बापालाही सोडण्याची तयारी करूनच आलेली असते." सावित्रीची प्रत्यक्ष जगण्याची ओढ फार प्रभावी आहे. सादप्रतिसादाच्या भाषेशिवाय जीवन जगता यावे ही तिच्या मनाची ऊर्मी आहे.

सावित्री आणि बौद्धिक क्षेत्रात वावरणारी माणसे

सावित्रीचे वडील अप्पा, सावित्रीचा प्रियकर, प्रो. जोशी, प्रो. गुरुपादस्वामी ही सारी माणसे जीवना-तील जिवंतपणाकडे पाठ फिरवून बौद्धिक क्षेत्रात सतत वावरताना दिसतात. अप्पा experience and growth संबंधीच्या संशोधनात व लेखनात गर्क झालेले आहेत. लेखनात लाडक्या मुलीचा व्यत्य-यही त्यांना सहन होत नाही, सावित्रीचा प्रियकर एक प्रबंध लिहीत आहे. विद्यार्थीदशेपासूनच त्याचा वावर बौद्धिक क्षेत्रातच आहे. प्रो. गुरुपादस्वामी त्याच्या निबंधांची प्रशंसा करीत. कलास्वरूपशास्त्रावरच्या प्रबं-धाला त्याच्या जीवनात अग्रगण्य स्थान आहे. त्याच्या जीवनात जेव्हा प्रेम फुलत असते तेव्हा त्याची शिष्यवृत्ती मिळवून इंग्लंडला जाण्याचा गडबड चालू असते. त्याच्या आणि अप्पांच्या दृष्टीने प्रत्यक्ष जीवनाला जीवनाच्या तात्त्विक ज्ञानापेक्षा गौण स्थान आहे जिवंतपणाने अनु-भव घेण्याऐवजी ते अनुभवाच्या विश्लेषणात गढून गेलेले आहेत.

सावित्री, ल्योरे, एजवर्थ, अग्निमित्र सेन, मिसेस इमोटो त्यांच्यापेक्षा वेगळ्याच विश्वात वावरत आहेत. ही माणसे भावजीवनात गढलेली आहेत. त्यांचा सारा भर कृतींवर – प्रत्यक्ष जगण्यावर – आहे. एजवर्थ हे एक पंचावन्न वर्षांचे आनंदी व मनमोकळे गृहस्थ आहेत. ते मनसोक्त वाचतात, काम करतात आणि आजूबाजूच्या सर्व लोकांत मोकळेपणाने मिसळतात. दुसऱ्या महायुद्धाच्या काळात त्यांना भारतीयांकडून त्रास सहन करावा लागला. त्यांना स्वतःसंबंधी भय वाटले नाही पण मित्रत्वाचे संबंध दुरावल्याचे दुःख झाले. त्याच नात्याने त्यांनी अप्पाने जपानहून परतण्या-संबंधीचे काकुळतीचे पत्र लिहिले. मेजर अग्निमित्र सेन व मिसेस इमोटो हे सतत आजाऱ्यांच्या व जखमींच्या शुश्रूषेत निमग्न आहेत. ल्योरे ही एक खेळकर मनमोकळी स्वीडिश मुलगी आहे. सावित्रीच्या आजारपणात तिने तिला खूप खेळवले, प्रसन्न केले. भारतीय कलेचा तिला ध्यास आहे. ही सगळी माणसे जगण्याच्या व जगवण्याच्या प्रेरणेने भारलेली आहेत. म्हणूनच त्यांचे एकमेकांवर नितांत प्रेम आहे. एजवर्थनी आपली धनदौलत सावित्रीला देऊन टाकली. सावित्री ल्योरेशी एकरूप झाली. मिसेस इमोटोनी सावित्रीची आजारपणात आपलेपणाने देखभाल केली. अबोल अग्निमित्र सेन याने सावित्रीवर विश्वास टाकला व तिच्यापुढेच हळुहळू मनमोकळेपणाने बोलायला सुरुवात केली. अग्निमित्र सेन याच्या मुलीला सावित्रीने आपली मानले व तिच्यात एजवर्थचे अंतःकरण कल्पिले. बंगाली पिता व जपानी आई यांची मुलगी सावित्रीने भारतात आणली व तिला कुर्गी बनवले. या साऱ्यांच्या बाबतीत जीवनाच्या प्रेरणेसमोर देश, वर्ण, धर्म, भाषा, संस्कृती या सगळ्या गोष्टी उपऱ्या व आभासात्मक ठरलेल्या आहेत. जगणे व जगवणे ही जीवनाचीच दोन अंगे आहेत. आदिमानवाची जगण्याची प्रेरणा आणि सुसंस्कृत मानवाची जगवण्याची प्रेरणा या दोन्ही गोष्टी त्यांच्या जीवननिष्ठेत एकवटलेल्या आहेत. फक्त वर्तमान अनुभवांशीच पूर्णपणे समरस होणे व दुसऱ्यांसाठी स्वतःला विसरणे हा त्यांचा जीवनयोग आहे. राधने कृष्ण व्हावे व कृष्णाने राधा बनावे, सावित्री लहानपणापासून स्वतःला विसरायला शिकत आहे. ल्योरेकडून ते ती पूर्णपणाने शिकून घेते. त्यांची भावजीवने एकरूप होतात एजवर्थ कुर्गी लोकांशी एवढे





एकरूप झालेले आहेत की मागच्या जन्मी आपण कुर्गी होतो असा त्यांना विश्वास वाटतो. (पुढच्या जन्मी कुर्गी स्त्री होण्याची त्यांची इच्छा आहे, त्यांच्या मृत्यू-नंतर आठच महिन्यांनी जन्मलेल्या वीनामध्ये अग्नि-मित्राच्या मुलीमध्ये—सावित्रीला एजवर्थ दिसतात.) मित्रत्वाचे नाते तुटणे त्याना असह्य वाटते. विश्रांती न घेता तारवटलेल्या डोळ्यांनी अग्निमित्र सेन शस्त्रक्रियेने जीवनदान करण्यात गढलेला आहे. वर्तमानातील जिवंत क्षणात गढलेल्या या माणसांनी आपले जीवन भूत—भविष्यांनी काळवंडू दिलेले नाही; किंवा आत्मकेंद्रित-पणाने गुदमरू दिलेले नाही.

सावित्री, एजवर्थ, ल्योरे, अग्निमित्र, इमोटो यांचा जगण्या—जगवण्याचा जीवनयोग ज्या भूमीवर आचरला जात आहे ती दुसऱ्या महायुद्धाच्या प्रखर ज्वाळांनी वेढलेली आहे. अप्पा, सावित्रीचा प्रियकर, नामुरा हे जीवन व संहार यांची सारखीच उपेक्षा करून तात्विक शोधनात गढलेले आहेत. त्यांच्यामधील जीवनशक्तीचा प्रवाह क्षीण आहे. दुसरे महायुद्ध हे तर जीवनाचा संहार करायला उठलेले आहे. सावित्री, अग्निमित्र, इमोटो यांसारखी जीवनप्रेरणेने भारलेली माणसे आपल्या परीने संहारक शक्तीशी मुकाबला करीत आहेत. त्यांनी केलेला संहाराचा पराभव हा या कादंबरीचा गाभा आहे.

प्रणयभावनेपेक्षा व्यापक असलेली प्रेमभावना

'सावित्री' या कादंबरीत नुसती सावित्रीची प्रणयकथा नाही. ' सावित्री ' मधील प्रेमभावना सावित्रीच्या प्रणयभावनेपेक्षा कितीतरी व्यापक आहे. प्रेमभावना ही जीवनयोगातील कुंडलिनी आहे. प्रेम हे जीवन-शक्तीचे प्राणतत्त्व आहे. हे प्राणतत्त्व सावित्रीच्या जीवनातून या कादंबरीत प्रकट झालेले आहे, अप्पा, प्रियकर, ल्योरे, एजवर्थ, वीना या साऱ्यांना सामावून घेणारी अशी सावित्री ही एक मूर्त वैश्विक शक्ती आहे. स्त्री म्हणजे मूर्तिमंत जीवनशक्ती, रक्षिणारे प्रेम आणि संवर्धिणारे सृजन स्त्रीजीवनातूनच विश्वात प्रकट झालेले आहेत, मानवी जीवनाचा संहार करू पाहणाऱ्या अत्यंत प्रबल शक्तींशी सामना देऊन आजपर्यंत जीवनशक्ती तग धरून राहिलेला आहे. संहारशक्तीचे डोंगराएवढे खडक भेदून वा बाजूला सारून जीवनशक्तीचा अंकुर प्रकट होत आलेला आहे.

हेच जीवन—संहाराचे कालक्रीडित कादंबरीतील '' गाणारे झाड '' हे नृत्यनाट्य उकलून दाखवीत आहे. राजाच्या आज्ञेवरून पहिल्या प्रवेशात झाड तोडले जाते, दुसऱ्या प्रवेशात त्याच झाडाचे बनवलेले लाकडी घर पाडण्यात येते व तिसऱ्या प्रवेशात मोठमोठ्या इमारती भुईसपाट केल्या जातात. त्यांच्या आश्रयाने असलेल्या पक्ष्यांच्या व मुलांच्या स्वरूपात वावरणाऱ्या जीवन-शक्तीला सत्ता नष्ट करू शकत नाही. आक्रमक व संहारक सत्तांच्या भीषण संहारातूनही जीवनशक्ती टिकून राहिलेली आहे, विकसित झालेली आहे; आणि संहार-शक्ती पुनःपुनः पराभूत होत राहिलेली आहे. या जीवन शक्तीने भीषण अशा दुसऱ्या महायुद्धालाही बेचिराख करून टाकले. त्या राखेतूनच भारताचे स्वातंत्र्य जन्मले. तो नवसृजनाचा दिवस हाच कादंबरीच्या अखेरी आहे. दुसऱ्या महायुद्धाला जीवनशक्ती नष्ट करता आली नाही; कारण सावित्री, ल्योरे, अग्निमित्र, इमोटो यासारख्या जगातील जीवनप्रेमाने भारलेल्या असंख्य व्यक्तींनी त्या महायुद्धाशी आत्मिक सामर्थ्याने झुंज दिली. पहिल्या महायुद्धाच्या वेळी रोमां रोलां, स्टीफन झ्वाइग यासारख्या मानवतावादी कलावंतांनी दोन्ही पक्षातील जखमी सैनिकांची शुश्रूषा करून त्यांना जीवन-दान करण्याचा प्रयत्न केलेला होता. अशा व्यक्तींच्या ठिकाणी प्रकट होणाऱ्या जीवनशक्तीने संहारशक्तीलाच नष्ट केले.

सत्ता, स्वामित्व, बुद्धिवैभव यासारख्या जगण्याव्यति-रिक्त अशा उपऱ्या गौण गोष्टीत न गुरफटणारी परि-चारिका बनून सेवा करणारी, पोरक्या वीनावर मातृ-त्वाचा वर्षाव करणारी, दुसऱ्यात स्वतःला पाहून स्वतःला विसरू इच्छिणारी सावित्री म्हणजे वैश्विक जीवनशक्तीचा एक प्रभावी आविष्कार आहे. जीवनावरच्या प्रेमातून तिचे इतर व्यक्तींविषयीचे प्रेम निर्माण झालेले आहे. राजम्माच्या कथेतील लच्छी मोराच्या प्राप्तीसाठी स्वतः मोर बनते. सावित्री जीवनाच्या प्राप्तीसाठी पूर्णपणे मूर्त जीवनशक्ती बनलेली आहे. ' चौरपञ्चाशिके'तील कथे-प्रमाणे जगातील जीवनविरोधी सत्तांनी व शक्तींनी जीवन सुळी द्यायला काढले आहे. पुनः जीवन-निष्ठेकडे वळण्यापूर्वीच कदाचित माणसांनी निर्मिलेल्या शक्तींकडून ते सुळावर चढवले जाईलही. या कथेतून ल्योरे फक्त एका अटळ परिस्थितीचे दर्शन घडवते.

कादंबरीतील सावित्री जीवनशक्तीने भारलेली आहे आणि पुराणातील सावित्रीने मृत्यूला हार स्वीकारायला लावली.





श्री. व. दा. कुळकर्णी

तामिळ भाषेतील मराठी शब्दार्थप्रेक्षा[1]

[तामिळ भाषेतील कांही मराठी शब्दार्थांची ही केवळ पाहाणी आहे. अर्थविज्ञानदृष्टया ही पाहणी केलेली नाही. तो अभ्यासाचा स्वतंत्र विषय आहे. अन्नामलाई विद्यापीठात एम्. लीट्च्या अभ्यासासाठी माझे मित्र प्रा. टी. एस्. माणिक्यम् यांनी "तामिळ भाषेतील परकीय शब्दांची उच्चारप्रक्रिया " हा विषय घेतला होता. त्यासाठी त्यांनी तामिळ भाषेत आढळणाऱ्या कांही मराठी शब्दांची तामिळ शब्दकोशावरून सूची तयार केली. त्या सूचीचा प्रस्तुत निबंधासाठी उपयोग करण्याची अनुमती दिल्याबद्दल मी त्यांचा ऋणी आहे.]

भाषासंपर्कामुळे भाषांत देवाण घेवाण ही सतत पण न कळत चालू असते. तंजावर प्रांती मराठी राज्याची सुरुवात इ. स. १५९७ नंतर जरी सुरू झाली असली तरी त्या प्रांतातील भाषेचा मराठी भाषेशी संपर्क हा आधीपासून आलेला असावा. मराठी शासन-काळात तो विशेषत्वाने आला. शासनाच्या प्रभावामुळे आलेले शब्द काही काळ भाषेत रूढ होतात पण हा प्रभाव कमी होताच बहुतेक शब्द भाषेच्या व्यवहारातून आपोआपच निघून जातात. मराठीत कांही काळ प्रभाव गाजविणारे फारशी–उर्दु शब्द याची साक्ष देतील. परभाषेतील शब्द एखाद्या भाषेशी जेव्हा एकरूप होतात, त्या भाषेत जेव्हा ते स्थिर होतात, त्या भाषेच्या प्रकृति–प्रत्ययाचा स्वीकार करतात त्या वेळी ते शब्द त्या भाषेतून लुप्त होणे कठीण असते, जवळ जवळ अशक्यच असते. अशा काही शब्दांचा विचार येथे अपेक्षित आहे.

सामान्यतः तत्सम, तद्भव आणि देश्य अशाप्रकारे शब्दांचे वर्गीकरण केले जाते. हेमचंद्राच्या मते ध्वनी आणि अर्थदृष्टया संस्कृत शब्दांशी साम्य असलेले ते तत्सम शब्द, संस्कृतोद्भव परंतु ध्वनीमध्ये परिवर्तन होऊनही अर्थदृष्टया साम्य असलेले ते तद्भव शब्द आणि संस्कृतोद्भव नसलेले, संस्कृत प्रकृति–प्रत्ययाशी संबंधित नसलेले परंतु त्या त्या प्रांतात प्रचलित असलेले ते देशी शब्द होत.[1]

संपर्क शब्दांचा वेगळा गट

द्राविड वैयाकरणांनी देखील याच प्रकारे वर्गीकरण केलेले आहे असे मत श्री. पी. व्ही. रामानुजस्वामी यांनी व्यक्त केले आहे. (देनामा. प्रस्ता. पृ. ९) संस्कृत-प्राकृत, व्याकरण– वैयाकरणाचा हा प्रचंड प्रभाव असावा. परकीय भाषांच्या संपर्काने त्या त्या भाषेत अनेक शब्द एकरूप होऊन स्थिर झालेले आहेत, त्यांनी त्या त्या भाषेचे प्रकृति-प्रत्यय स्वीकारलेले आहेत, अशा शब्दांचा एक स्वतंत्र वर्ग कल्पावा. ज्यांनी ते स्वीकारले नाहीत ते आजही परकीय शब्दच म्हणून ओळखिले जातील. कोणत्याही भाषेत असे परकीय शब्द विपुलतेने आढळतात. क्वचित् उच्चार-सौकर्यासाठी त्या भाषेच्या ध्वनि–व्यवस्थेनुसार फरक जाणवत असला तरी त्या भाषेच्या प्रकृति–प्रत्ययाचा त्यांनी स्वीकार केलेला नसतो, त्या त्या भाषेशी ते एकरूप झालेले नसतात त्यामुळे त्या भाषेत ते परकीय शब्दच म्हणून राहतील. उलट एकेकाळी परकीय म्हणून ओळखले जाणारे शब्द आज भाषेत एकरूप होऊन गेलेले दिसतात, भाषेच्या प्रकृति–प्रत्ययाचा त्यांनी स्वीकार केलेला असतो, भाषेत स्थिर झालेले असतात अशा शब्दांचा फार मोठा गट भाषेत आढळतो. म्हणूनच तत्सम, तद्भव आणि देश्य या शब्दांव्यतिरिक्त संपर्क शब्द म्हणून एक स्वतंत्र नवा वर्ग मानावा. मराठीच्या संदर्भात परात, खुर्ची, कागद, दवाखाना, विळी, पोट, उंदीर, नांगर, बाटली, मास्तर इ. . इ. . . हे संपर्क शब्द होत. बोनं, गुंड यासारखे शब्द संस्कृतमधून द्राविडभाषाकुळात गेले व तेथून त्या रूपात मराठीत आले (GOM. P. 35-36) असे शब्द तद्भव-संपर्क शब्द ओळखले जावेत. देशी आणि संपर्क शब्द यांतील भेद कसा ओळखावा असा प्रश्न पडेल. मराठीच्या संदर्भात आर्योद्भव भाषा कुळाशी (Indo-Aryan) संबंधित असलेले, त्यांच्या संस्कृतोपन्नाविषयी संभ्रम असलेले, संस्कृत व्याकरण नियमाच्या कक्षेत न येणारे, त्या प्रांतात प्रच-लित असलेले पाऊस, गोंधळ यासारखे देशी शब्द मानून आर्योद्भव भाषाकुळाव्यतिरिक्त (द्राविडियन,

---

१. मराठी स्वाध्याय-संशोधन मंडळ, उस्मानिया विद्यापीठ यात वाचेलला निबंध दि. २०-२-१९६६





आस्ट्रो-एशियाटिक, इंडो-युरोपिअन, इंडो-इराणीयन इ....) भाषांकुळांच्या संपर्काने आलेले व भाषेत स्थिर झालेले शब्द ते संपर्कशब्द मानावेत. परकीय शब्द (Loan words) हा शब्दप्रयोग या दृष्टीने अपुरा आहे. कधीही परत न देता येणारे ते Loan आहे. त्या त्या भाषेचे प्रकृति-प्रत्यय न स्वीकारलेल्या परकीय शब्दाने भाषा समृध्द होत नसते तर संपर्कशब्दाने भाषेचा विकास होत असतो.

भाषाविज्ञान दृष्ट्या कोणतीही भाषा ही अपभ्रष्ट भाषा नसते. भाषाशुध्दी ही भाषावैतानिकाच्या दृष्टीने ' पालथीये घागरीवरी पानी ' आहे. भाषा संपर्काने आलेल्या शब्दात त्या त्या भाषेच्या प्रकृत्यनुसार ध्वनिपरिवर्तन होणे अपरिहार्य असते, परंतु परभाषेतील ध्वनी त्या भाषेत स्थिर होणे सर्वसामान्यतः अशक्य असते; पदविज्ञानदृष्ट्या ही उसनवारी क्वचितच होत असते.[1] परभाषेतील ध्वनी आपल्या भाषेतील ध्वनि-प्रवृत्त्यनुसार उच्चारले जातात आणि ह्याच दृष्टीने हे ध्वनिपरिवर्तन होत असते. अर्थाचे जेव्हा दुसऱ्या भाषेत परिवर्तन होते तेव्हा आधीच्या शब्दाच्या अर्थाने काही ना काही अवशेष तेथे आढळतातच. मराठीत असलेले देशी शब्द नेमक्या कोणत्या प्राकृत-अपभ्रंश प्रक्रियेतून आले हे सांगणे कठीण आहे. हेम-चंद्राने जे देशी म्हणून शब्द दिले आहेत ते बहुधा तेलगू- कानडी या द्राविड भाषाकुळातील शब्दाशी ध्वनी, अर्थ आणि व्युत्पत्ती दृष्ट्या सदृश्य आहेत. संस्कृतमध्ये हे ' देशी ' शब्द वेदोत्तरकाल आणि अभिजात संस्कृतभाषाकाल या अवधीत केव्हातरी आले असावेत असे संस्कृत पंडित T. Burrow चे मत आहे. (Skt. Lg. p. 386-87) परंतु या नंतरही हा संपर्क खंडित झाला नाही याचा प्रत्यय मध्ययुगीन आर्योद्भव भाषा (MIA) आणि अर्वाचीन आर्योद्भव भाषा (NIA) यातून दिसून येतो असे मत नुकतेच Alfred Master यांनी मांडिले आहे. (GoM; p. 37) सांगण्याचा हेतू हा की हा संपर्क सतत अव्याहतपणे चालू आहे आणि असतोही. द्राविडभाषाकुलोत्पन्न नसलेल्या परंतु तामिळभाषेत स्थिर झालेल्या काही मराठी संपर्क शब्दांचा केवळ सांस्कृतिकदृष्ट्या विचार येथे करावयाचा आहे.

तामिळमधील मराठी शब्द

इ. स. १५९७ नंतर मराठ्यांचे राज्य तंजोरला काही काळ होते. मराठी राजांनी वाङ्मय, संगीत, नाटक इत्यादी ललित कलांना आश्रय देऊन अत्यंत उत्तेजन दिले असा इतिहास सांगतो. राजाबरोबर आणि नंतरही बरीच मराठी कुटुंबे तेथे स्थायिक झाली. लष्कराबरोबर आलेले बुणगेही ठिकठिकाणी स्थायिक झाल्याच्या खुणा आजही त्या प्रांतात आढळतात. याच काळात मराठी भाषेशी संपर्क विशेषत्वाने आला. त्या आधीचा संपर्क अत्यल्प प्रमाणात असावा, कारण तामिळ भाषेत आढ-ळणाऱ्या मराठी शब्दांचे स्वरूप ध्वनिदृष्ट्या आजच्या प्रचलित मराठीशी साम्यता दर्शविणारे आहे. कचोळ, खाजे यासारखे प्राचीन शब्द किंवा खुतनी सारखा मध्य-युगीन मराठीतील शब्द असे क्वचितच आढळतात. येथील सर्वच शब्द मराठी नाहीत. कांही अरबी- फारशी आहेत, परंतु ते अरबी- फारशीतून न येता मराठीद्वारा आलेले आहेत. त्याचे कारण शब्दाबरोबर येणारा त्याचा विशिष्ट अर्थ वा अर्थशेष होय. उदाहरणार्थ कागिदम् ' कागद ' याचा अर्थ केवळ कागद नाही तर निरोप,

---

१. जे लक्खणे ण सिद्धा ण पसिद्धा सक्कयाहि हाणेसु ।
ण य गउण लक्खणासत्ति संभवा ते इह णिबध्दा ॥
देस विसेस पसिध्दि इ भण्णमाणा अणन्तया हुन्ति ।
तम्हा अणाइपा इअपयह भासा विसेस ओ देसी ॥
– (देनामा १.३ व १.४.)

1. Historical Linguistics and Indo Aryan. By Dr. A. M. Ghatage. " Borrowing : Influence of one Language or dialect on another " " .... Morphological pattern are rarely borrowed, and phonological pattern even less commonly; Borrowing may, however, have an effect on the phonological structure of a language."

बातमी, पत्र असाही आहे. आजही मराठी खेड्यात 'कागुद आला' हा प्रयोग निरोप, बातमी, पत्र हाच अर्थ दर्शवितो. तसेच कदावणी 'खतावणी' ह्या शब्दाचा मराठीत अर्थ 'खातेवार नोंदीची वही' (व्युको) असा आहे. तोच अर्थ तामिळ मध्येही आहे. रहदारी 'रहदारी' ह्या शब्दाबद्दलही असेच म्हणता येईल.

मोडी ही पत्रव्यवहाराची आणि वहीखात्याची लिपी दक्षिणेत आतापर्यंत प्रचलित होती. मोडी ही महाराष्ट्रात हेमाद्रीने आणली असे मानिले जाते. मोडी हा शब्द तामिळ मध्येही त्याच अर्थाने योजिलेला आहे. चेष्टेने किंवा हिणविण्याच्या दृष्टिकोणातून कांही काळापूर्वी हा शब्द मूड असा उच्चारला जात असे. कारण पश्चिम घाटात राहणारी मूड ही एक वन्य जमात होती आणि त्यांची भाषा मूडी ही होती.[1] श्री. टी. चंद्रशेखरन् यांच्यामते मोडी ही पर्शियन 'शिकस्ता' लिपीशी सदृश्य असून "....ही यक्षिणीची कांडी फिरवून एकाएकी तयार झालेली नाही. तसेच ती पैदा करण्यात सिंहल द्वीपास ऊर्फ लंकेत जाण्याची जरूरी नव्हती. हेमाद्रीला मोडी लिपी आणण्यासाठी लंकास जावे लागले विधान करणे म्हणजे त्याच्या सारख्या लोकोत्तर विभूतीचा अपमान करणे होयें."[2]

मराठ्यांबरोबर मराठी स्वयंपाकघर देखील तामिळ प्रांती गेले. नुसते केसरी म्हटले तरी केशरीभाताची चव जिभेवर घोटाळते. कोसुंबरी, किच्चडी, बेसनलाडू, रसवांगी ह्या शब्दाने कोशिंबीर, खिचडी, बेसनाचा लाडू, भरली वांगी ह्या मराठी शब्दांच्याच अर्थाचे द्योतन तेथेही होते.

सोजी म्हणजे रवा. बहुतेक आर्योद्भव भाषेत या ना त्या रूपात हा शब्द आढळतो. (भा व्य को) कानडीत तो **रवे** असा आहे. मंगलोरी कानडीत सज्जिगे असे रूप आहे परंतु ते मूळचे नसावे. कांही मराठी भागात सोजी हा शिऱ्यास प्रतिशब्द आहे आणि तोच शब्द तामिळ मध्ये हा पदार्थ दर्शविणारा आहे.

भोसले घराण्यांनी संगीताला राजाश्रय दिल्यामुळे साहजिकच कांही मराठी वृत्त, छंद यातून तेथे रचना झाली. संगीत शास्त्रावरील मान्यवर ग्रंथ ह्याच काळात लिहिले गेले. साकी, दंडी 'दिंडी', लावणी या शिवाय मराठीला ज्ञात असलेला अभंग या शब्दाचा एक मात्रावृत्त एव्हढ्या पुरताच मर्यादित अर्थ न राहता 'मराठी भक्तिगीत' असा त्याला अर्थ प्राप्त झाला. गोंधळ हा एक मराठी नृत्यप्रकार म्हणून तेथे ओळखला जातो. प्रतिवर्षी महाराष्ट्रातून गोंधळी तेथे जातात. कांही तेथे स्थायिकही झाले आहेत. गोंधळयाजवळ असलेल्या वाद्याला गोंदुला असे म्हणतात आणि गोंधळयाला जगदंबी म्हणून संबोधिले जाते हे अर्थ-विज्ञानाच्या दृष्टीने विशेष आहे.

स्त्रियांच्या हातात असलेली पाटली 'पाटली' किंवा लहान मुलांच्या पायात घालण्यासाठी केलेला वाळा सेमियप्पट्टै 'शेवयाप्रमाणे तारा असलेला तांब्याचा वाळा' हे शब्द अधिक संपर्क दाखविणारे असून बोलके आहेत. कासंडी 'कासंडी' हा मराठीच्याच अर्थाने तेथेही वापरला जातो

वरणाचे भांडे या अर्थी गुंड हा शब्द मराठीत प्रचलित आहे. त्याच प्रकारच्या भांड्याला तेथेही ह्याच शब्द उपयोगिला जातो. गिंडी हा शब्द मराठीत तीर्थ गंडी म्हणून रूढ आहे. गंगाळम् 'गंगाळ' हे तांब्याचे भांडे ह्या अर्थी आहे. दक्षिण कर्नाटकात 'जेवण्यासाठी असलेले खोल ताट' या अर्थी तो आहे तर उत्तर कर्नाटकात पाण्यासाठी असलेले भांडे (किट्टल्) अशा अर्थी आहे. तेव्हा सं. गंगालय (?) (व्युको) या संशयास्पद व्युत्पत्तीला अधिक पुष्टी मिळते. मराठीत मात्र मुख्यतः स्नानासाठी उपयोगात येणारे तांब्याचे पात्र असा अर्थ आहे, आणि ह्याच अर्थी तंजावरच्या परिसरात तो रूढ आहे. माडी या शब्दांशी 'माडी अं गेहे' (देनामा vi 128) असे रूप देऊन हेम-चंद्राने याची नोंद देशी शब्दात केली आहे. मराठीत

---

१. पुणे पेठ कैफियत, प्रस्ता. पृ. iv.
Edi. T. Chandrashekharen.

२. तत्रैव, प्रस्ता. पृ. vii.





मानून सर्व आयुष्य प्रवृत्तिपर कर्मात घालवावे. यज्ञांनी नुसते ऐहिक वैभवच वाढते असे नव्हे तर ' अपूर्व ' उत्पन्न होऊन मृत्यूनंतर सर्व उपभोग देणारा ' स्वर्ग'ही आम्हास प्राप्त होतो अशा आमच्या फार पूर्वी कल्पना होत्या. अशा कल्पना कित्येक शतके होत्या, पण पुढे आमच्यातील विचारी लोकांना या कल्पनांतील दोष आढळून आले. यज्ञयागामध्ये पशुहिंसा तर होत होतीच पण ऐहिक वैभवे प्राप्त झाल्यावर हे यज्ञयागादी करावयाचे असल्यामुळे क्रूर लढाया करून शत्रूचा निःपात करण्यातही हिंसाच होई व हे सर्व कल्पित स्वर्गसुखासाठी करावयाचे. पण वेदात तर हेच करण्यास सांगितले आहे. म्हणून त्या ' वेदांना ' मान्यता न देता 'जैन' व बौद्ध ' इ. अहिंसावादी वेगळे पंथ आमच्यातच निघाले. त्यांनी नुसत्या अहिंसेलाच प्राधान्य दिले नाही तर सर्व ऐहिक वैभवाला शारीर व इंद्रिय उपभोगांनाच तुच्छ लेखले आणि वैराग्य, त्याग याची प्रशंसा आरंभिली. याप्रमाणे निवृत्तिप्रधान असा 'संन्यासधर्म उत्पन्न झाला ! ' 'बुद्धम् शरणम् गच्छामि, धम्मम् शरणम् गच्छामि ' यांचे उच्च स्वर समाजात ऐकू येऊ लागले ! तात्पर्य निवृत्तिमार्गी संन्यासी धर्मविचारांची छाप सर्व समाजावर पडली ! अशा या कालातच आद्य शंकराचार्यांचा उदय झाला. ' जैन ' ' बुद्ध ' इ. धर्मपंथ वेदविरहित होते म्हणून सनातन वैदिक धर्माची छाप समाजावर पुनः बसविली पाहिजे ! हे त्यांना कर्तव्य वाटू लागले. पण वेदातील हिंसामय यज्ञांना त्यांनी प्राधान्य दिले नाही, तर वेदाचा औपनिषदीय भाग, ज्यात 'आत्मा' 'ब्रह्म' इ. चे निरूपण आहे. त्यालाच त्यानी प्राधान्य दिले. व त्या आधारावर अद्वैतमय विचारांचे महत्त्व समाजावर ठसविले. अहिंसावादी बौद्ध जैन इत्यादि पंथानी वैराग्य, संन्यास, वासनात्याग, शारीर वा इंद्रियभोगाची निंदा इ. संन्याशी विचारांची छाप समाजावर पाडलीच होती ती शंकराचार्यांनी कायमच ठेवली. स्वतः संन्यास घेऊन निवृत्तीचे महत्त्व त्यांना किती वाटते हे त्यानी समाजास दाखविले. काही काही विचारांचे ' युग 'च उत्पन्न होत असते. वेदप्रणीत यज्ञयागादि कर्म व तदंगभूत स्वर्ग, ऐहिक वैभव, पराक्रम इ. पुरुषार्थाच्या कल्पना या ' युगात लुप्तच झाल्या. ' व संन्यास, वैराग्य, वासनात्याग या विचारांचे ' युग ' आले ! यामुळे शंकराचार्यांना त्याची निंदा करता येणे शक्यच नव्हते. पण ' जैन ' ' बौद्ध ' यांचे शून्य ध्येय आकर्षक नसल्यामुळे आणि स्वर्गकल्पना ज्ञानात बसण्यासारखी नसल्यामुळे त्यानी स्वर्गकल्पनेची हकालपट्टीच केली ! त्याऐवजी **' जिवाशिवाच्या ऐक्याची मोक्ष'** कल्पना अंतिम ध्येय ठरविले. शंकराचार्यांनी दृश्य सृष्टीला मायामयच ठरविले ! म्हणजे मृगजलवत् दोरीवर सर्पाचा भ्रम होतो तद्वत ह्या दृश्य सृष्टीचा भ्रम सत्य ब्रह्मावर झालेला आहे, अशी विचित्र कल्पना त्यांनी लढविली ! एका ' ब्रह्म ' शिवाय या विश्वात दुसरे काहीच नाही. इ. इ. वेदान्ताच्या कल्पना त्यानी समाजात प्रसृत केल्या. यामुळे वेदविरुद्ध ' जैन ', ' बौद्ध ' धर्माचे महत्त्व नाहीसे झाले हे खरे. परंतु अद्वैत तत्त्वज्ञानाचा समाजात भलताच विपर्यास झाला, यज्ञयागादि सुटले. " यज्ञीय पशुहिंसा ही हिंसा नव्हेच " अशा कोट्यांनी पशुहिंसेचे यज्ञ कायम ठेवण्याची व खऱ्या पशू ऐवजी पिष्ट पशु करून त्याची यज्ञात आहुती द्यावी. पण यज्ञयागादि केलेच पाहिजेत, तरच वैदिक धर्म कायम राहिल्यासारखे होईल. असाही कोटिक्रम सनातनी मंडळींनी केला ! पण यज्ञयाग समाजातून शेवटी नष्टच झाले ! त्यास जैन बौद्धांपेक्षा शंकराचार्यांचे तत्त्वज्ञानच जास्त कारणीभूत झाले ! असेच इतिहास सांगतो.

शंकराचार्यांचे तत्त्वज्ञान म्हणजेच ज्ञान असा समज

शंकराचार्यांचे अद्वैती मायामय तत्त्व' ज्ञान ' म्हणजेच खरे ज्ञान, इतर सर्व 'अज्ञान' असे आचार्यांनी ठरविले ! श्रीमद् भगवद्गीता अशा या संधिकालात लिहिली गेली. शंकराचार्यांच्या अद्वैत मायामय तत्त्वज्ञानाला विरोध करणारी तत्त्वज्ञाने पुढे आली. पण ती फक्त त्याचे ' अद्वैत ' खोडून काढणारी होती. सर्वम् खल्विदं ' ब्रह्म ' हे मान्य करणारी नव्हती पण यज्ञयागादी कर्मे अज्ञानजनित आहेत हे शंकराचार्यांप्रमाणे त्यानाही मान्यच होते. यज्ञयागादी कर्मावरील व त्याने मिळणाऱ्या स्वर्गावरील विद्वानांची, बुद्धिवाद्यांची श्रद्धा उडाली. पण धर्माचरणाचे मुख्य अंग तर यज्ञयागादी कर्मे व श्रुतिस्मृत्युक्त विधिनिषेध हेच होते. गीतेत वेदविहित यज्ञयागाची निंदाही आहे

आणि हे यज्ञयागादी केले पाहिजेत असेही प्रतिपादिले आहे. विद्वानांची यज्ञयागावरील श्रद्धा नाहीशी होत चालली. आचार्यांनी म्हणूनच **ज्ञान-कर्म-समुच्चय अशक्य** असे जे प्रतिपादन केले आहे, ते धार्मिक यज्ञयागादि कर्मे अशक्य, असा त्यांचा अभिप्राय आहे. 'कर्म' शब्दाने श्रौतस्मार्त धार्मिक कर्मे, **लौकिकी व्यावहारिक कर्मे ज्ञान्यांकडून होणार नाहीत असे शंकराचार्य म्हणत नाहीत.** ज्ञानोत्तर यज्ञयागादि पारलौकिक कल्याणाची धार्मिक कृत्ये ज्ञान्यांकडून होणार नाहीत असा शंकराचार्यांचा अभिप्राय आहे. आणि मीमांसक जे ' कुमारिल भट्ट ', व मंडनमिश्र यांच्याशी वाद करून त्यांना आचार्यांनी वादात जिंकले, ते त्यांच्या यज्ञयागादि कृत्यांनी 'अपूर्व' उत्पन्न होते व मेल्यानंतर स्वर्ग प्राप्त होतो या कल्पनांचेच आचार्यांनी खंडन केले, आणि गीतेतही याच अद्वैतसिद्धांताचे मंडन आहे.

" यामिमां पुष्पितां वाचं प्रवदन्त्यविपश्चितः ।
वेदवादरताः पार्थ नान्यदस्तीति वादिनः ।।२.४२।।

" त्रैगुण्यविषया वेदा, निस्त्रैगुण्यो भवार्जुन " " यावानर्थ उदपाने " 'श्रुतिविप्रतिपन्ना' इ. इ. यात वेदप्रतिपादित यज्ञयागादी कर्मे केवळ ऐहिक व पारमार्थिक सुखे प्राप्त होण्यासाठीच सांगितलेली आहेत, ज्ञानाने होणारा ' मोक्ष ' अथवा 'कैवल्य' या वैदिक कर्मांनी होणार नाहीत हेच शंकराचार्यांचे मत गीतेत प्रतिपादिले आहे.

यावानर्थ उदपाने सर्वतः संप्लुतोदके ।
तावान् सर्वेषु वेदेषु ब्राह्मणस्य विजानतः ।।
|| २-४६ ||

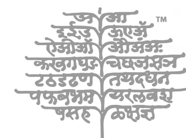
चोहोकडे पाण्याचा पूरच पूर झाला असता विहिरीचा जितका अर्थ किंवा प्रयोजन रहाते तितकेच ज्ञान प्राप्त झालेल्या ब्राह्मणाला सर्व वेदाचे प्रयोजन असते. म्हणजे अद्वैत ज्ञानापुढे वेदविहित यज्ञयागादी कर्मे तुच्छ आहेत असेच गीतेत सांगितले आहे. पण, असे असले तरी, यज्ञयागादी पारलौकिक कल्याणाचा कर्मे लोकानी केली पाहिजेत ! कारण आपला सनातन धर्म त्याने राखला जातो. पारलौकिक कल्याण त्याने होत नसले, तरी लोकसंग्रह-लोकांना बरे वाटावे म्हणून ती केली पाहिजेत. आपण ही कर्मे सोडली तर इतर लोकही ती सोडतील म्हणून तरी यज्ञयागादी पारलौकिक कल्याणाची कर्मे केली पाहिजेत. **तयोस्तु कर्मसंन्यासात् कर्मयोगो विशिष्यते** ' न बुद्धिभेदं जनयेत् " ही जी ठासून कर्म करण्याची वाक्ये आहेत ती यज्ञयागादी पारलौकिक कर्माबद्दल आहेत. व्यावहारिक देशोद्धार अथवा समाजोन्नतीच्या कर्माबद्दल नाही हे स्पष्ट आहे.

आणि अद्वैत ज्ञानाने पारलौकिक कल्याण यज्ञयागादी वैदिक कर्मांनी होणे शक्य नाही, तरी ती सनातन धर्मरक्षणार्थ केली पाहिजेत म्हणजे **फलाकांक्षा न धरता केली पाहिजेत, असे गीतेत म्हटले आहे.** अशा तऱ्हेने हे **निष्काम कर्माचे भ्रांत तत्त्वज्ञान गीतेत प्रतिपादिले आहे.**

कर्माने बंधने प्राप्त होतात. म्ह० Action ने Reaction उत्पन्न होते. कर्मे केली म्हणजे त्याचे फल भोगण्यासाठी पुनर्जन्म घ्यावा लागतो; आणि आपल्याला तर जन्म मरण फेरे टाळणारा मोक्ष पाहिजे, तेव्हा फलाशारहित कर्म केले म्हणजे बंधन उत्पन्न होणार नाही व पुनर्जन्म टळेल, असा एक तर्क लढविला गेला. व " योगः कर्मसु कौशलम् " फलाकांक्षा विरहित यज्ञयागादी कर्मे केली म्हणजे त्याचे फल मिळणार नाही. अर्थात कर्मांनी जी बंधने उत्पन्न होतात, ती होणार नाहीत. म्हणून पुनर्जन्मही होणार नाही. म्हणून यज्ञयागादी धार्मिक कर्मे करावीत परंतु ती फलाकांक्षा विरहित करावीत, सकाम करू नयेत. असे गीतेत प्रतिपादन केले आहे. तेव्हा निष्कर्माचे भ्रामक तत्त्वज्ञान गीतेनेच प्रसृत करण्याचा प्रयत्न केला.

लो. टिळकांचा गीतेस प्रवृत्तिपर ग्रंथ करण्याचा प्रयत्न

या वरील विवेचनावरून गीताग्रंथ निवृत्तिपर संन्यासधर्मच प्रतिपादणारा आहे; आणि समाजाने त्या ग्रंथाचा आदर तो निवृत्तिपर आहे म्हणूनच केला आहे. शंकराचार्यानंतर आमचे मराठी वारकरी संत जे झाले त्यांनी आपल्या भक्तिपर काव्याने या निवृत्तिपर संन्यासी धर्मालाच शतपटीने साहाय्य केले ! संतद्वैती, ' विठाबा ' व ' भक्त ' दोन मानणारे. परंतु ते द्वैती असूनही ज्ञानाऐवजी त्यांनी एका भक्तीचाच आश्रय केला ! आणि ऐहिक वैभव वगैरे तुच्छ मानून





'वैराग्या'लाच प्राधान्य दिले! आणि समाजावर जो निवृत्तीची व संन्यासी धर्माची छाप पसरली होती, त्यास वारकरी संतानी सहस्रपटीने वाढविले!

लोकमान्य टिळकांनी भगवद्गीतेस प्रवृत्तिपर बनवण्याची खटपट आपल्या गीतारहस्यात केली आणि पंडित सातवळेकर यानी '**पुरुषार्थबोधिनी**' टीका लिहून गीता पुरुषार्थ करण्यास लावणारा ग्रंथ आहे असे प्रतिपादिले. त्याने धृतराष्ट्र म्हणजे ज्यानी राष्ट्रास जिंकले आहे ते जेते. सत्ताधारी म्हणून अंध. पांडव हे जित इ. ओढून ताणून अर्थ दाखवून गीतेस पुरुषार्थी केले आहे! टिळकांनी गीता प्रवृत्तिपर ग्रंथ आहे हे दाखविण्यास मोठा जो कोटिक्रम केला आहे तो उपक्रम' व 'उपसंहार' अर्जुन युद्धपराङ्मुख झाला होता तो गीता ऐकल्यावर युद्धास तयार झाला! एवढयाच एका आधारावर. शिवाय गीतेत सनातन धर्म राखण्यासाठी यज्ञयागादी कर्म करा. त्याने स्वर्ग प्राप्त होत नसेलही पण म्हणून फलाकांक्षारहितही कर्मे करा असे जे ठिकठिकाणी प्रतिपादिले आहे त्या योगेच लोकमान्यांना गीता हे कर्मयोगशास्त्र वाटू लागले आहे!

पण एवढ्यानेच तो प्रवृत्तिपर ग्रंथ होऊ शकेल का? टिळक म्हणतात, बेसनाच्या लाडूमध्ये जसे बेसनच जास्त असते आणि साखर व तूप चवीपुरते, व लाडू वळता यावे म्हणून थोडेच असते. त्याप्रमाणे गीता ग्रंथात कर्माचेच प्रतिपादन जास्त आहे. आणि 'ज्ञान' व 'भक्ति'चे प्रमाण थोडे आहे.

पण लक्षपूर्वक गीतेचा अभ्यास करणाराला टिळकांचे हे प्रतिपादन प्रत्ययास येत नाही. त्यात कर्माचे प्रतिपादन आहे, पण ती व्यवहारी सामाजिक अथवा देशासंबंधी कर्मे नव्हेत. यज्ञयागादि कर्मे आणि ती कर्मेही फलाशारहित करावीत म्हणजे हे प्रतिपादनही ज्ञानयुक्त संन्यासधर्माला पुष्टी देणारे असेच आहे. फलकांक्षाविरहित कर्म करणे आणि तेही ज्ञान झाल्यावर करणे, म्हणजे ज्या ज्ञानानी पारलौकिक कल्पित स्वर्गादि कल्पना भस्मसात होतात त्या ज्ञानोत्तर ही कर्मे कशी होणार?

श्रीमद्भगवद्गीता एक वेळ नव्हे शंभर वेळ वाचली तरी, त्यातील अर्जुनविषादाचा पहिला अध्याय सोडला, व बाकीचे सतरा अध्याय सांख्य म्ह. संन्यास, ज्ञानकर्म संन्यास, ध्यानयोग, अक्षर ब्रह्मयोग, राजविद्याराजगुह्य, विभूतियोग, विश्वरूप दर्शन, भक्तियोग, क्षेत्रक्षेत्रज्ञविभाग, गुणत्रयविभाग, पुरुषोत्तमयोग, दैवासुरसंपद् आणि शेवटचा संन्यासयोगाचा या सर्व अध्यायाच्या नावावरून व आतील विवरणावरून ज्ञान व संन्यास या **साखरेचाच अतिरेक गीतेमध्ये झालेला** दिसतो. फक्त तिसऱ्या अध्यायास 'कर्मयोग' असे नाव दिले असले तरी आतील विवरण सर्व संन्यासधर्मास अनुकूल असेच आहे. 'संन्यास' व 'कर्म' दोन्ही मार्गानी एकच मुक्ती मिळू शकते. पण यातही कर्म म्हणजे वेदविहित यज्ञयागादि कर्मेच विवक्षित आहेत. अर्जुनास चेतावणी देणारे सर्व गीतेत एकच वाक्य आहे, आणि ते आरंभीच आले आहे:

"तस्मादुत्तिष्ठ कौन्तेय, युद्धाय कृतनिश्चयः"

याशिवाय अर्जुनास युद्धास उद्युक्त करणारे, अथवा व्यावहारिक, सामाजिक, अथवा राष्ट्रीय कर्माचे विवेचन कुठेही नाही. 'शांति' क्षमा, दया, इ. दैवी गुणांचे विवरण आहे पण ते संन्यासधर्मास पोषक म्हणूनच आलेले आहे. प्रवृत्तिपर धर्मासाठी नाही.

गीतेत दोनच निष्ठा म्हणजे मार्ग प्रतिपादिले आहेत. एक '**संन्यास**' व दुसरा **कर्मयोग**. पण 'कर्म' या शब्दाने टिळक म्हणतात त्याप्रमाणे कृ या धातूपासून निघणारी सर्व क्रियापदे गीतेस विवक्षित नाहीत. तर कर्म म्हणजे यज्ञयागादी कर्मे. कर्मयोग म्हणजे मीमांसकांची यज्ञयागादि कर्मांनी अपूर्व उत्पन्न होऊन त्याने स्वर्ग मिळतो. 'भक्ती' गीतेत आहे. पण ती निष्ठा म्हणून सांगितली नाही. युद्धादी प्रवृत्तिमार्गापेक्षा सहाव्या अध्यायाच्या सेहेचाळीसाव्या श्लोकात

"तपस्विभ्योऽधिको योगी **ज्ञानिभ्योऽपि मतोऽधिकः।**
कर्मिभ्यश्चाधिको योगी तस्माद् योगी भवार्जुन॥

यात योगीच सर्व श्रेष्ठ म्हणून अर्जुनाला उपदेश केला आहे. यात योगी म्हणजे 'कर्मयोगी' असा टिळकांनी अर्थ दिला आहे. पण श्लोकात 'कर्मा'पेक्षाही योग श्रेष्ठ असे स्पष्ट असल्यामुळे येथे योग म्हणजे कर्मयोग होऊच शकत नाही.

शंकराचार्यांचे भाष्य यथार्थ

या सर्वांचे तात्पर्य हेच की श्रीमद्भगवद्गीता हा प्रवृत्ती कर्म म्हणजे सामाजिक अथवा राष्ट्रीय कर्मे





प्रतिपादणारा ग्रंथ नाही. म्हणून त्यावर श्रीशंकराचार्यांनी जे संन्यासअर्थपर भाष्य केले तेच सर्वस्वी यथार्थ आहे.

भगवद्गीतेतील उपदेश पहाता अर्जुन युद्धास प्रवृत्त होण्याऐवजी सर्वसंग परित्यागी संन्यासीच व्हावयास पाहिजे होता, तसा तो झाला नाही. यावरून खरी गोष्ट ही आहे की ऐन युद्धाच्या वेळेस अर्जुनाला वैराग्य आले असेल ही कल्पनाच संभवत नाही ! निवृत्तीचे संन्यासी ज्ञान उठावदार करून दाखविण्यासाठी व्यासांनी अर्जुनविषादाची काल्पनिक भूमिका तयार केली आहे. ही जी संवादरूपी गीता लिहिली गेली आहे यावरूनच सिद्ध होण्यासारखे आहे. गीतेस आरंभ धृतराष्ट्राच्या युद्धाविषयीच्या जिज्ञासेचा संजयास प्रश्न आहे तेव्हढाच. त्यापुढे धृतराष्ट्र नाहीसाच होतो. आणि 'संजय,' 'श्रीकृष्ण' वा 'अर्जुन' याचे संवाद सांगत सुटतो. पुढे अनैसर्गिक म्हणजे अर्जुनास पहिल्या अध्यायात जे वैराग्य प्राप्त झाले व युद्धाचे वाईट परिणाम त्याने जे वर्णिले आहेत आणि युद्धही स्वजनांशीच करणे म्हणजे स्वतःचाच नाश करून घेणे असे जे जोरदार प्रतिपादन केले आहे, ते पुढे कोठेही दिसत नाही. पुढे अर्जुन प्रत्येक अध्यायाच्या आरंभी प्रश्न विचारतो परंतु ते सर्व श्रीकृष्ण जे ज्ञान व संन्यास मार्ग सुचवीत आहे, त्यांतीलच शंका विचारतो. आपल्या युद्धाने होणाऱ्या हानीचे तो पुढे काहीच बोलत नाही. श्री. दि. मा खैरकर यांनी अर्जुन शांततावादी होता असे जे प्रतिपादिले त्याप्रमाणे श्रीकृष्णाशी वाद करावयास पाहिजे होता तोही गीतेत नाही. स्वपक्षाचे मंडन तो मुळीच करीत नाही. हे अनैसर्गिक आहे. आणि शेवटी संजय धृतराष्ट्राला जे सांगतो त्यात भगवंताची गीता ऐकल्यावर **अर्जुन लढाईस तयार झाला** असे मुळीच सांगत नाही. तो फक्त म्हणतो " अर्जुन कृष्ण संवादाने मला अभूतपूर्व असे ज्ञान ऐकण्यास मिळाले म्हणून मी धन्य झालो आणि इतकेही करून शेवटी अर्जुन तरी काय म्हणतो,

'नष्टोमोहस्मृतिर्लब्धा' आणि करिष्ये वचनं तव ॥

– या तुझ्या सांगण्याप्रमाणे मी करतो एवढेच म्हणतो. श्रीकृष्णाने लढाई करण्यापेक्षा ज्ञान संपादून संन्यासी हो, योगी हो हेच गीतेत स्पष्ट सांगितले आहे. अर्जुन मी लढाईस तयार झालो आहे असे स्पष्ट म्हणतच नाही. म्हणून उपसंहार म्हणण्यासारखा लोकमान्यांना अनुकूल नाही.

श्रीमद्भगवद्गीतेच्या वाचनाने, मननाने 'वैराग्य' 'संन्यास', 'स्थितप्रज्ञ' अशा प्रकारचेच ज्ञान होते. नियतकर्म करण्याचे प्रतिपादन त्यात आहे. परंतु तेही सिद्ध असिद्ध, लाभ अलाभ, जय पराजय दोन्हीही सारखेच मानण्याचा त्यात उपदेश असल्यामुळे तो ग्रंथ प्रवृत्तिपर होऊच शकत नाही.

पटवर्धनांची मते

शेवटी डॉ. पटवर्धनांच्या विचारांचा थोडक्यात परामर्ष घेतो. 'गीता' संन्यास प्रतिपादणारा ग्रंथ आहे, हे तत्त्वज्ञान आहे. या तत्त्वज्ञानाचा भारतावर दहा बारा शतके गुलामगिरी लादण्याचा परिणाम झाला ! हे मान्य करावे लागते.

वैराग्य, नैराश्य, दुःखमयता ।
हीच 'ज्ञाना'ची फलप्राप्तता ।
'वेदान्त' ज्ञाने येई सर्व तुच्छता ।
सर्व ज्ञान श्रेष्ठ म्हणती ॥ २४ ॥
जन्म मरण फेऱ्या चुकविणे ।
हे आमिष मानवी ध्येय सांगणे ।
उच्च कोटीचा मानव नाहीसा करणे ।
असले तत्त्वज्ञान काय कामा ॥ ३१३ ॥
जन्म हेच दुःखाचे कारण ।
शरीर पापाचे फल जाण ।
याकारणे नको हे जन्म मरण ।
ऐसे हे महाध्येय ठरविले ॥[१]

असले तत्त्वज्ञान ज्यात आहे, तो ग्रंथ सर्व जगाचा धर्मग्रंथ कसा होऊ शकेल ? 'मॅटर' व 'एनर्जी' दोन वेगळी जी पूर्वी मानली जात होती ती आताच्या नवीन शोधाने एकापासून दुसरे होऊ शकते असे सिद्ध झाले आहे, यावरून पटवर्धन म्हणतात अभिनव विज्ञानशास्त्राचे शोधही गीतेत समावू शकतात. पण गीता अथवा शंकराचार्य दोन्ही तत्त्वांना मायामय म्हणजे मृगजलवत् खोटे मानतात ! त्याची वाट काय ?

१. वरील ओव्या लेखकाचे **'नव–तत्त्वज्ञान'** या ओवीबद्ध पुस्तकातले आहे.

श्री शंकराचार्य, ज्ञानेश्वर व टिळक या तिघांचा समन्वय करण्याची खटपट पटवर्धनांनी आपल्या लेखात असफलतेने केली आहे. श्री शंकराचार्य 'ज्ञानकर्म-समुच्चय' अशक्य जे म्हणतात ते व्यवहारी, अथवा देहाची कर्मे असे कधीच म्हणत नाहीत जे व्यवहारी सत्ताज्ञानजातच ज्ञान म्हणजे सर्वम् खल्विदं ब्रह्म' हे ज्ञान झाल्यावर यज्ञयागादी कर्मे अशक्य. सर्वत्र पाणीच पाणी झाल्यावर 'विहीर' नाहीशीच होणार या दृष्टीने ज्ञानकर्मसमुच्चय अशक्य असे आचार्य म्हणतात.

म्हणून आचार्यांनी मतस्थापना, मठस्थापना, वाद-विवाद व ग्रंथरचना केली, ती अशक्य म्हणून नव्हे. तसेच पटवर्धनांनी ज्ञानोत्तर कर्मे होऊ शकतात हे सिद्ध करण्याकरता श्रीकृष्णाचे उदाहरण दिले आहे ते तर अगदीच हास्यास्पद आहे. डॉ. पटवर्धनानी 'ज्ञानेश्वरास' भक्तिपंथ स्थापणारे, अथवा वारकरी पंथाचे आद्यप्रवर्तक मानले आहे. ज्ञानेश्वरीत गीतेचा बारावा अध्याय प्रतिपादताना भक्तीचे विवरण ग्रंथाच्या अर्थाचे प्रकटीकरण करताना आले आहे. त्यावरून ज्ञानेश्वर भक्तिपंथी होते असे म्हणता येत नाही. वार-करी पंथ स्थापण्यात ते असतील असे वाटत नाही. ते आचार्यांप्रमाणेच ज्ञानाचेच अभिमानी होते. शिवाय ते नाथपंथी शिवभक्त. हठ योगाच्या नादी लागलेले असल्यामुळे 'कुंडलिनी' वगैरेचेच स्तोम माजविणारे होते. म्हणून त्यांच्या व आचार्यांच्या अथवा टिळकांच्या विचारांचा समन्वय होणे शक्यच नाही. आणि या सर्वांचे समन्वय करता आले म्हणजे गीता जगाचा धर्मग्रंथ होऊ शकेल ही तर अत्यंत दुराशा आहे.

गीताग्रंथ सर्वमान्य होण्यासारखा आहे असे पटवर्धन म्हणतात. याप्रमाणे गीतेची आरंभी स्तुती करून नंतर ते निबंधाच्या शेवटी म्हणतात :

"उपनिषदात असलेले निर्गुण स्वरूपी तत्त्वज्ञान सर्वसाधारण कर्ममार्गी लोकांचे कानावर पडू नये; पण बुद्ध धर्माचा पाडाव करावयाचा असल्यामुळे आचार्यांना सर्वसमाजासमोर मांडावे लागले इत्यादि गीतेत उपनिषदातीलच सर्व भाग आलेला आहे. उपनिषदे जर सर्वांना सांगण्यासारखी नाहीत, फक्त अरण्यातच वाचली पाहिजेत तर मग गीतातरी सर्व जगाचा धर्म-ग्रंथ कसा होऊ शकतो?

नवभारत मासिक

प्रकाशन स्थळ : ३१५ गंगापुरी वाई.

प्रकाशन दिनांक : दरमहा एक तारीख.

मुद्रक : मधुकर शंकर साठे.

जात : हिंदु.

पत्ता : दि प्राज्ञ प्रेस,
३१५ गंगापुरी वाई.

प्रकाशक : वि. म. बेडेकर.

जात : हिंदु.

पत्ता : ३१५ गंगापुरी वाई.

–प्रा. वि. म. बेडेकर.

जात : हिंदु.

पत्ता : ७८३ शिवाजीनगर पुणे ४.

–प्रा. गोवर्धन पारीख, का. संपादक.

जात : हिंदु

पत्ता : गणेशभुवन, २७६ तेलंग रोड
माटुंगा–मुंबई १९.

मालक : प्राज्ञ पाठशाळा मंडळ
गंगापुरी, वाई

[रूल नंबर ८, रजिस्ट्रेशन ऑफ् न्यूजपेपर्स सेंट्रल रूल्स १९५६ अन्वयें प्रकाशित].

प्रा. रा. ग. जाधव

वाङ्मयीन परंपरा : समज आणि अपसमज

वाङ्मयीन इतिहासाचे स्वरूप कसेही मानले, तरी वाङ्मयीन परंपरा ही त्यापासून वेगळी असते हे आपल्या लक्षात येईल. वस्तुतः वाङ्मयीन परंपरेचे स्वरूपही एकच एक असते असे समजणे योग्य ठरणार नाही; वाङ्मयीन इतिहास आणि वाङ्मयीन परंपरा यांची स्वरूपगत भिन्नता व परस्परगत भिन्नता या काहीशा उघड गोष्टी यथार्थपणे लक्षात घेतल्या पाहिजेत : मराठीत वि. ल. भावे, ल. रा. पांगारकर, बा. अ. भिडे, प्रा. अ. ना. देशपांडे आणि महाराष्ट्र साहित्य परिषद यांनी लिहिलेले वाङ्मयीन इतिहास केवळ वरवर चाळले, तरी त्यातील परस्परभिन्नता चटकन् नजरेत भरते. वाङ्मयीन परंपरा दाखविणारे लेखन मराठीत खरे म्हणजे फार कमी आहे: 'महाराष्ट्रीयांचे काव्यपरीक्षण,' हा डॉ. केतकरांचा प्रयत्न, 'साहित्य आणि समाजजीवन' हा भाई लालजी पेंडसे यांचा ग्रंथ आणि प्रा. रा. श्री. जोग यांचा वाङ्मयीन अभिरुचीवरील प्रबंध या किंवा यासारख्या थोड्याशाच ग्रंथांना वाङ्मयीन परंपरा दर्शविणाऱ्या ग्रंथात समाविष्ट करावे लागेल. परंतु या अल्पशा लेखनावरूनही वाङ्मयीन परंपरा लेखनातील अंगभूत विभिन्नता प्रत्ययाला येऊ शकेल.

वाङ्मयीन परंपरांची अनेकविधता

विशेषतः वाङ्मयीन परंपरेच्या अभ्यासकाला तिची अनेकविधता ही स्पष्टपणे लक्षात घेण्याची आवश्यकता आहे, 'परंपरा' हा शब्द आपण वाङ्मयविचारात वरचेवर वापरत असतो. आणि 'पारंपरिक' या विशेषणाने पुष्कळदा आपण एखाद्या साहित्यकृतिसंबंधीचा असमाधानकारक अभिप्रायही सुचवीत असतो. विशेषतः १९४५ नंतरच्या वाङ्मयीन प्रयोगकाळात 'पारंपरिक' या संज्ञेला काहीसा निषेधात्मक अर्थही प्राप्त झालेला आहे. त्या अर्थाच्या मागे आपण जुनेपणाचा किंवा खरे म्हणजे जुनाटपणाचा अभिप्राय गृहीत धरलेला असतो: वसंत बापटांची कविता ही पारंपरिक आहे असे म्हणून आपण त्या कवितेबद्दलची आपली नापसंतीच जणू व्यक्त करीत असतो. या प्रकारच्या विधानाजवळ थोडे थांबले, तर परंपरा ह्या शब्दातून आपण एक विशिष्ट वाङ्मयीन दृष्टिकोन सूचित करीत आहोत, असे आपणास कळून येईल. एवढेच नव्हे तर हा वाङ्मयीन दृष्टिकोन गतकालीन वाङ्मयाशी निगडित आहे व विशिष्ट वाङ्मयविशेषणांशी निबद्ध आहे, असेही आपल्या लक्षात येईल. गंमत अशी की पारंपरिकतेच्या एकाच एका अभिप्रायाची मीमांसा दोन किंवा अधिक स्वरूपाची असू शकेल. बापटांच्याच कवितांचे उदाहरण चालू ठेवायचे तर असे म्हणता येणे शक्य आहे की बापटांच्या कवितेचे स्वरूप शाहिरी कवनांशी जुळणारे आहे किंवा रविकिरण मंडळाच्या कवितेशी जुळणारे आहे किंवा जुन्या काळातील कोणत्याही लोकप्रिय (popular) काव्यरचनेशी मिळते जुळते आहे. बापटांच्या काव्याला पारंपरिक मानणाऱ्या टीकाकाराने वरीलपैकी कोणताही अभिप्राय गृहीत धरलेला असणे सहज शक्य आहे.

'परंपरा' किंवा 'पारंपरिक' या संज्ञांचा उपयोग याप्रमाणे विविध अर्थांनी न कळत केला जातो. याचा खरा अर्थ एवढाच की वाङ्मयीन परंपरा ही एकात्म, एकविध, एकाच एका स्वरूपाची असते, असे समजणे बरोबर नाही. वाङ्मयीन इतिहासलेखनाप्रमाणेच ती विभिन्न प्रकारची असू शकते. आपल्या मराठी वाङ्मयाची परंपरा ही ज्ञानेश्वरीची परंपरा आहे, किंवा मुक्तेश्वराची परंपरा आहे; किंवा तुकारामाची परंपरा आहे किंवा केशवसुतांची परंपरा आहे, असे समजणे हे चूक नसले तरी संपूर्ण बरोबरही नाही, हे ध्यानात घेतले पाहिजे. वाङ्मयीन परंपराची बहुविधता ही खरोखर मान्यच करावी लागेल.

वाङ्मयाच्या इतिहासाचे स्वरूप व परिणाम

वाङ्मयीन इतिहास व वाङ्मयीन परंपरा परस्परांहून भिन्न असतात, ते कोणत्या अर्थाने हे पाहिले पाहिजे. या दोहोंचा आधार— म्हणजे प्राथमिक आधार— गतकालीन वाङ्मयीन वस्तुस्थिती हाच असतो. या प्राथमिक आधाराने करावयाच्या विवेचनाची कक्षा मात्र दोहोंची भिन्न असते. वाङ्मयीन इतिहासलेखक हा गतकालाच्या कक्षेतच आपली मीमांसा करीत असतो. त्यांचा रोख भूतकाळाच्या मर्यादेत वाङ्मयीन वस्तुस्थितीचे यथार्थ चित्रण करण्यावर असतो. इतिहासलेखक जशी ही कालकक्षा कटाक्षाने पाळत असतो. तशीच ऐतिहासिकतेची कक्षाही तो जाणीवपूर्वक पाळत असतो. गतकालीन वाङ्मयीन वस्तुस्थितीचा ऐतिहासिक बोध करून घेण्यादेण्याकडेच त्याचे लक्ष असते. ही वस्तुस्थिती गतकालीन वाङ्मयाच्या कुतूहलातून त्याचा अभ्यासविशेष बनत असते. गतकालातील वाङ्मयीन वातावरण, वाङ्मयबाह्य परिसर, वाङ्मयकार व वाङ्मय यांचा अधिकाधिक परिपूर्ण व अधिक यथार्थ बोध कसा करून घेता येईल यावरच इतिहासलेखकाचे मन एकाग्र झालेले असते. इतिहासकाराला प्रेरक ठरणारे हे कुतूहल काहीसे भौतिक शास्त्रज्ञाच्या कुतूहलासारखे असते. वाङ्मयाच्या गतकालीन अस्तित्वाला काहीसे भौतिक अस्तित्व समजून तो त्याचा तपशील नेटकेपणाने नोंदविण्याचा प्रयत्न करतो. त्या अस्तित्वाच्या उद्गमाचा, विकासाचा व विनाशाचा देखावा कालाच्या अनुरोधाने चित्रित करण्याची त्याची धडपड असते. तो देखावा पुन्हा उभा करत असतानाही त्याच्या गतकालीनत्वाचे कोंदण इतिहासकाराला सतत जाणवत असते. किंबहुना गतकालाने टाळलेले कामच आपण करीत आहोत याची त्याला मनोमन खात्री पटलेली असते. प्रत्येक कालखंडाने आपापल्या काळातील वाङ्मयीन वस्तुस्थितीची नीटपणे नोंद केली असती, तर कदाचित वाङ्मयीन इतिहासकाराला कामच उरले नसते. फार तर त्या त्या इतिहासाच्या ग्रंथांना थोडीफार पुरवणी जोडण्याचेच काय ते काम त्याला करावे लागले असते.

वाङ्मयीन इतिहास हा आदिअंती गतकाळाशी निबद्ध असतो. या इतिहासाची सर्व वैचारिक व वास्तव साधने गतकाळाची कक्षा सांभाळूनच कार्य करीत असतात. काळाची उरलेली दोन अंगे म्हणजे वर्तमानकाळ व भविष्यकाळ— यांच्याशी त्याचा संबंध नसतो, काळप्रवाहात संस्कृतीने प्रसविलेले एक भौतिक व म्हणून मृत झालेले अपत्य म्हणजेच वाङ्मय अशी इतिहासकाराची भूमिका असते. म्हणून त्याच्या यथार्थ पुनर्दर्शनासाठी तो वाङ्मयाच्या बाह्य पुनर्रचनेवरच भर देतो. वाङ्मयीन वस्तुस्थितीचे कालचे चित्र जणू तो कालच्यासाठी पुन्हा उभे करण्याचा प्रयत्न करतो. ते चित्र आज पहात असतानाही आपण त्याचा कालचेपणा विसरू शकत नाही. किंबहुना असले काही विस्मरण व्हावे, असे इतिहासकारालाच संमत नसते.

वाङ्मयीन इतिहासाचा कोणताही ग्रंथ वाचताना आपणास हाच अनुभव येतो : काळाच्या भक्ष्यस्थानी पडलेली एक काळची वाङ्मयसृष्टी तो इतिहासग्रंथ आपणांपुढे साक्षात् उभी करतो. पुराणवस्तु संशोधकाने एखादी जमिनीत खचलेली पुरातन नगरी उकरून काढावी, तशी ही गतकालीन वाङ्मयसृष्टी आपणापुढे शोधून सादर केली जाते : या वाङ्मयनगरीचे नाना विभाग, नाना दालने, नाना वस्तू आपल्याला दिसू लागतात. तिचे शिल्पकारही डोळ्यापुढे उभे ठाकतात. पण साकल्याने आपणांस जे जाणवते ते एवढेच की 'सा रम्या नगरी' आता समोर दिसत असली तरी ती कालची आहे. तिच्याकडे बघत बघत आपण नकळत वर्तमानातून भूतकाळात प्रविष्ट होतो. आपल्याला आजचा संपूर्ण विसरच पडतो. उद्याची तर आपल्या मनात कल्पनाही येणे अशक्य असते:— वि. ल. भावे यांनी 'महाराष्ट्रसारस्वता'च्या दुसऱ्या आवृत्तीच्या प्रस्तावनेत, सारस्वततरंगिणीच्या रूपकाने गतकालीन वाङ्मयाचा जो ऐतिहासिक अनुभव मोठ्या रसिकतेने वर्णन केला आहे, तो पाहिला म्हणजे आपल्या अनुभवाशी त्याचा कसा चपखलपणे मेळ बसतो हे सहज लक्षात येईल.

वाङ्मयीन इतिहासलेखन कोणत्याही स्वरूपाचे असो, ते स्वरूप व त्याचा आपणांवर होणारा परिणाम हा वर दर्शविल्याप्रमाणे मूलतः गतकालीनत्वाचा व ऐतिहासिकतेचा असतो. ज्याला इतिहास म्हणावयाचे त्याचा गाभा व परिणाम ऐतिहासिक स्वरूपाचा असणे स्वाभाविकही आहे. गतकालीन वाङ्मयाचे स्थलकालव्यक्तिदृष्ट्या यथातथ्य नोंद-कार्य वाङ्मयीन





इतिहासलेखक करीत असतो. या लेखनात अधूनमधून दिसणारे रसिक अभिप्राय आणि विचारपरिप्लुत भाष्य ही आपणास पटली काय किंवा न पटली, त्यांचे महत्त्व स्वतः इतिहासकारालाच वाटत नाही. उत्खनन केलेली प्राचीन नगरी बघताना एखाद्या अभ्यासकाने मधून मधून काही खास माहिती व खास विचार सांगितले, तरी आपले लक्ष मुख्यतः त्या प्राचीन नगरीच्या सर्वांगीण निरीक्षणाकडेच अधिक असते. किंबहुना अभ्यासकाची दृष्टीही आपले लक्ष त्या प्राचीन वास्तूकडे खिळवून ठेवण्याची असते. आपल्या अभिप्राय-दर्शनाविषयी 'सारस्वतकारां'नी जे उद्गार काढले आहेत ते मोठे उद्बोधक आहेत. ते म्हणतात, "मात्र वाट-दाखविण्याची ही सेवाचाकरी करीत असता मार्गश्रम-परिहारार्थ भिक्षुकस्वभावानुसार थोड्याफार गप्पागोष्टी करण्याची मुभा असावी. त्या लक्ष देऊन ऐकल्याच पाहिजेत, अशी अट नाही; इतकेच नव्हे तर, त्या माझ्यापासून ऐकून घेऊन मग चारचौघात आपल्या स्वतःच्या म्हणून कोणी झोकून दिल्या, तरीही माझी त्याला हरकत नाही."

— इतिहासलेखनात आपाततः येणाऱ्या वाङ्मयीन अभिप्रायाची किंवा भाष्याची यथार्थ भूमिका कशी असते, हे कै. भाव्यांच्या वरील आलंकारिक वर्णनावरून स्पष्ट दिसेल. इतिहासकथनाच्या ओघात सहजपणे आलेला काव्यशास्त्रविनोद असेच त्यांचे स्वरूप असते. आणि त्यामागे सहजतेच्या व्यतिरिक्त अन्य कोणतेही विशिष्ट मूल्यविषयक धोरण नसल्याने, ते अभिप्राय कोणाच्याही उपयोगी पडण्यासारखे असतात. ते स्वतःचे म्हणून कोणासही 'झोकून' देता येतात.

वाङ्मयीन इतिहासलेखन हे प्राचीन काळातील स्वयंवरासारखे असते. वाङ्मयसुंदरीचा स्वयंवर-दरबार एखाद्या कालिदासाप्रमाणे यथारूप वर्णन करून सांगण्या-वरच इतिहासकाराचा सगळा रोख असतो. या सुंद-रीशी विवाह करू इच्छिणाऱ्या गतकालाचे नाना प्रति-निधिरूप असलेले वाङ्मयकार व त्यांचे वाङ्मयीन वैभव इतिहासकार सांगत असतो. स्वयंवर सिद्धतेची ही वर्णने उघडपणे त्या वाङ्मयकारांच्या व त्यांच्या वाङ्मयवैभवाच्या बाल स्वरूपाचीच असतात. त्यांची आंतरिक स्वरूपे खरे म्हणजे इतिहासकाराला अप्रस्तुत वाटतात. मुख्यतः काल आणि वाङ्मय यांच्या घडू पाहणाऱ्या नात्याचे रूप करणे एवढेच त्याचे ईप्सित असते. केवळ वाङ्मयाचा विचार किंवा केवळ कालाचा विचार त्या रूपात अंतर्भूत होत नाही. कालचक्राशी बद्ध झालेले वाङ्मयाचे फिरते स्वरूप मांडून दाख-विण्याचा इतिहासकाराचा प्रयत्न असतो. याचा परि-णाम एवढाच होतो, की कोणत्याच एका विशिष्ट वाङ्मयकारावर व त्याच्या वाङ्मयावर आपली दृष्टी ठरत नाही. रहाटगाडग्यावर बसणाऱ्या व गोलाकार घुमणाऱ्या माणसाकडे बघताना जसा व जो अनुभव आपणास येतो, तसाच तो वाङ्मयीन इतिहासा-कडे बघतानाही येत असतो. गतकाल हा जरी एक संपलेला व संपूर्ण वाटणारा टप्पा असला, तरी त्याच्या अंतर्गत असलेला कालपट स्थिर नसतो. तो रहाटगाडग्याप्रमाणेच सतत फिरणारा, गतिमान असतो. या गतिमान व भ्रमत्या कालपटावरील वाङ्मयसृष्टी ही साकल्याने डोळ्यापुढून फिरली म्हणजे आपले लक्ष तिच्या भ्रमणाऱ्या स्वरूपावर कसेबसे रेंगाळत राहते. त्या सृष्टीतील एकाच एका किंवा एकसारख्या अस-लेल्या अथवा एकमेकाविरुद्ध असलेल्या वाङ्मयाकडे किंचितकाळ आपले लक्ष वेधले, तरी त्यावर विचार करण्याची मुभा उरलेली नसते ती ती दृश्ये कालचक्राने पुढे ढकलली जातात. वाङ्मयीन इतिहास हा या प्रकारे गतकालीन वाङ्मयसृष्टीचे कालप्रवर्तित असे एक संकीर्ण चित्र आपणापुढे उभे करीत असतो.

वाङ्मयीन परंपरा इतिहासाहून वेगळी !

वाङ्मयीन इतिहासाचे हे स्वरूप व परिणाम लक्षात घेतल्यावर वाङ्मयीन परंपरा ही कशी वेगळी असते हे ध्यानात येऊ शकेल. साध्या व्यवहारातही पुष्कळदा आपण 'परंपरा' शब्दाचा अभिप्रायाने उपयोग करीत असतो : आमची राजकीय परंपरा सम्राट श्रीराम, युधिष्ठिर, सम्राट अशोक, छत्रपती शिवाजी महात्मा गांधी व पंडित नेहरू अशी आहे असे आपण अभिमानाने सांगत असतो. या परंपरेत सम्राट चंद्रगुप्त समुद्रगुप्त, शककर्ता शालिवाहन, राणा प्रताप, वीर सावरकर व सुभासचंद्र बोस यांचा अंतर्भाव बहुधा आपण करीत नाही. अनेकदा तर सम्राट अकबर याचाही समावेश आपण परंपरेत करीत असतो. मराठी वाङ्मयाची परंपरा म्हणजे 'माऊली' वाङ्म-याची परंपरा आहे असे अठरा भाषा जाणणारे

अनुक्रमणिका

आचार्य विनोबा सांगतात. आधुनिक भारताची निर्मिती करणाऱ्यात आपण राजा राममोहन राय यांच्यापासून प्रारंभ करतो. आणि महात्मा फुले व लोकहितवादी यांना त्यात प्रवेश देत नाही. सांस्कृतिक परंपरांचे हे विविध दृष्टिकोन यथार्थ आहेत किंवा नाहीत या प्रश्नाला येथे अर्थातच महत्त्व नाही. महत्त्व एवढयाच वस्तुस्थितीला आहे की 'परंपरा' या संज्ञेची आवश्यकता आपणास नकळत पटलेली असते आणि याबरोबरच परंपरा म्हणजे केवळ इतिहास नाही हेंही आपण नकळतच गृहीत धरलेले असते. भारतीय परंपरा म्हणजे काय या प्रश्नाला एखादा माणूस वेद-पूर्वकालापासूनचा ऐतिहासिक आढावा घेऊन उत्तर देऊ लागला, तर त्या माणसाला आपला प्रश्नच समजला नाही असे आपण निःशंकपणे मानू! मराठीची वाङ्मयीन परंपरा कोणती हे सांगताना मराठी भाषेच्या जन्मकालापासून जर एखादा अभ्यासक प्रारंभ करू लागला, तर त्याची गणना वेड्यातच करावी लागेल. तेव्हा वाङ्मयीन परंपरा वाङ्मयीन इतिहासाहून भिन्न असते हे आपण गृहीत धरलेले असते. या गृहीतकृत्याचे स्पष्टीकरण मात्र करावयास हवे :

गतकालीन वाङ्मयीन वस्तुस्थिती हाच वाङ्मयीन परंपरेचा प्राथमिक आधार असतो व एवढ्या बाबतीतच ती वाङ्मयीन इतिहासाशी समान असते. परंतु वाङ्मयीन परंपरेचे प्रयोजन, स्वरूप व परिणाम ही मात्र सर्वस्वी वेगळी व स्वतंत्र असतात. वाङ्मयीन परंपरेच्या शोधाबोधाला प्रवृत्त करणारे गतकालीन वाङ्मयाविषयीचे कुतूहल हे इतिहासवादाच्या कुतूहलाहून स्वरूपतः भिन्नच असते. कालच्या वाङ्मयाला एखादी भौतिक वस्तू मानण्याऐवजी एक शक्ती मानण्याकडेच वाङ्मयीन परंपरालेखकाचा कल असतो. आणि नैसर्गिक वा भौतिक शास्त्रांनी ज्याप्रमाणे कोणतीही शक्ती ही रूपांतरक्षम पण अक्षर मानलेली असते, तशीच वाङ्मयरूपी शक्ती रूपांतरक्षम पण अक्षर मानण्याची प्रवृत्ती परंपरालेखकात असते. या मूलभूत भिन्न दृष्टिकोनामुळेच वाङ्मयीन परंपरालेखन हे वाङ्मयीन इतिहासलेखनाहून अगदी वेगळे ठरते.

वाङ्मयीन परंपरालेखकाचा प्राथमिक आधार प्राचीन वाङ्मय असते असे आपण म्हटले, पण हेही संपूर्ण खरे नाही. वाङ्मयाकडे एक शाश्वत शक्तिस्रोत या भूमिकेने पाहिल्यामुळे, परंपरालेखक हा नकळत भूतकालीनता व तिची कक्षा उल्लंघून जातो. त्याच्या विचाराचे खरे क्षेत्र भूतकाळाबरोबरच वर्तमानकाळ व भविष्यकाळ यांनी व्यापलेले असते. वाङ्मयरूपी अविनाशी शक्तिवाद हा कालकक्षा भेदून त्रिकालांना व्यापू शकतो यावर परंपराकाराची श्रद्धा असते. म्हणून त्याच्या अभ्यासाची स्वरूप व साधने ही गतकाळापुरतीच सीमित होत नाहीत. त्याचे 'sources' हे प्राधान्याने गतकालीन वाङ्मयसृष्टीतील असले, तरी कधी प्रकटपणे तर कधी प्रच्छन्नपणे तो सद्यःकालीन 'sources' हेही वापरत असतो. एवढेच नव्हे, तर अनेकदा या दोन्ही 'sources' चा प्रभावी उपयोग करून तो उद्याच्या परंपरेचे 'sources' हेही शोधून काढल्याचा दावा करतो.

मराठी वाङ्मयीन परंपरा ही लोकाभिमुख वाङ्मयकर्त्या संतांची परंपरा आहे. असे जाहीर करणारा परंपराकार खरे म्हणजे जे सुचविण्याचा अट्टाहास करतो, ते एवढेच की आजचे वाङ्मय हेही त्या लोकाभिमुख परंपरेचेच टोक आहे व उद्याच्या वाङ्मयकारांनीही हा पदर धरूनच पुढे जावयास हवे. तेव्हा कोणत्याही एका विशिष्ट परंपरेचा शोधाअंती निर्वाळा देणारा परंपराकार हा गतकालाच्या आधारे जे बोलतो ते नेहमीच वर्तमानाच्या व भविष्याच्या संदर्भात व सापेक्षतेने अर्थपूर्ण करण्याचा त्याचा प्रयत्न असतो. या प्रयत्नात काळाच्या कक्षा नकळतच ओलांडल्या जातात.

वाङ्मयीन परंपरांचे दोन विभाग

वाङ्मयीन परंपराकारांचेही दोन गट यानंतर आपल्याला लक्षात घ्यावे लागतील : एक गट स्वतः वाङ्मय निर्माण करणाऱ्यांचा व दुसरा गट स्वतः वाङ्मय न निर्माण करणाऱ्यांचा. पहिल्याला आपण सोयीसाठी परंपरेचे भक्तियोगी व दुसऱ्याला परंपरेचे ज्ञानयोगी म्हणू. या संज्ञात कोणताही वेदांत अर्थातच अभिप्रेत नाही : परंपरेच्या भक्तियोग्यांच्या वाङ्मयीन गरजा या तिच्या ज्ञानयोग्यांच्या गरजांहून भिन्न असतात. आणि या भिन्नतेतूनच वाङ्मयीन परंपरेविषयी त्यांची अभिज्ञता हीदेखील भिन्न ठरते : मोरोपंतांच्या सन्मणिमालेत अभिप्रेत असलेली परंपरा ही

डॉ. केतकरांच्या 'महाराष्ट्रीयांचे काव्यपरीक्षण' ग्रंथातील परंपरेहून उघडपणे वेगळी आहे. याचे एक कारण एवढेच की मोरोपंत हे परंपरेकडे स्वतःच्या निर्मितीच्या संदर्भात बघत असतात आणि डॉ. केतकर हे आत्मनिरपेक्षतेने त्या परंपरेकडे बघू शकतात. आपल्या मराठीत परंपरेचे भक्तियोगी लेखक जवळजवळ नाहीत असे म्हणावयास हरकत नाही : केशवसुतांच्या प्रवर्तकत्वाचा माधव ज्यूलियन व प्रा. गो. वि. करंदीकरांनी केलेला विचार आणि कै. बा. अ. भिडे व प्रा. गंगाधर गाडगीळ यांनी केलेला विचार परस्परांहून भिन्न असतात. पण समग्र वाङ्मयीन परंपरेचा विचार आपल्याकडच्या लेखकांनी काय किंवा टीकाकारांनी काय, अजून नीटपणे केलेलाच नाही, असे आढळून येईल. परंपरेच्या अभिज्ञतेची ही अनुपस्थिती आजच्या वाङ्मयविचारातील एक मोठाच कमजोरपणा आहे.

वाङ्मय निर्माण करणाऱ्यांची खरी आकांक्षा आपण परंपरेचे एक अविभाज्य घटक ठरण्याची असते. आपण केवळ इतिहासाचे एक ऐतिहासिक अंग ठरू नये व म्हणून कदाचित आपण परंपरेतून सम्राट चंद्रगुप्ताप्रमाणे हद्दपार होऊ नये, यासाठी वाङ्मयकाराची धडपड असते. परंपरेत स्थान मिळविण्यासाठी तो स्वाभाविकपणे अगोदर एक परंपराच स्थापण्याची शिकस्त करीत असतो य हे परंपरामंडन स्वतःच्या वाङ्मयीन कर्तृत्वाशी नीटपणे जुळतेमिळते कसे होईल याचीही खटपट करतो. म्हणून गतकालीन वाङ्मयाचा विशिष्ट असा क्रमच तो निवडून काढतो. त्या वाङ्मयातील वस्तुरूपापेक्षाही त्यातील शक्तिरूप हेरण्याचा प्रयत्न करतो. आणि हे शक्तिरूप निश्चित करून त्याची कालमानानुसार होणारी रूपांतरे दाखवून देतो. या रूपांतराच्या साखळीतच आपले वाङ्मयीन कर्तृत्व कसे चपखल दुव्यासारखे बसत आहे एवढेच नव्हे, तर आपल्या काळातील इतरही वाङ्मयनिर्मिती हांदेखील त्या मेखलेत कशी अचूकपणे बसत आहे हेही ध्वनित करण्याचा त्याचा यत्न असतो. याच्याही पुढे जाऊन पुष्कळदा तो उद्याच्या वाङ्मयाची खरीखुरी दिशा कोणती असावी याचेही सूचक दिग्दर्शन करतो. स्वतःच्या कर्तृत्वासारखी भूतकाळातील सूक्ष्मस्थूल रूपे उघड करून तो स्वतःची वाङ्मयीन पदवी स्थिर करण्याची खटपट करतो.

परंपरेच्या भक्तियोग्याची ही खटपट स्वाभाविक मानावी लागते. त्यात कोणतीच सदोषता नाही. असा परंपराशोध करावयाचा त्याला पूर्ण अधिकारही आहे. किंबहुना अशा प्रकारच्या प्रयत्नांची वाङ्मयविचाराला अत्यंत गरजही आहे.

या प्रकारचाच प्रयत्न सुप्रसिद्ध इंग्लिश कवी (व टीकाकार) टी. एस. इलियट यांनी आपल्या 'Tradition and Individual Talent' या गाजलेल्या लेखात (प्रसिद्धीकाल सन १९१९) केलेला आहे. असे म्हणतात की इलियटच्या या लेखानंतरच इंग्लश (खरे म्हणजे युरोपीय) समीक्षेत 'Tradition' किंवा 'परंपरा' या संज्ञेचा अर्थपूर्ण अवतार झाला. आणि मग पुढील वीस पंचवीस वर्षे 'परंपरा' या संज्ञेशिवाय पाश्चात्य समीक्षा निर्माणच होऊ शकली नाही. कोणतीही समीक्षा ही परंपरेच्या भोग्याला शिवल्याशिवाय वैचारिक क्रीडा करण्यास असमर्थ झाली.

इतिहासाचे पिवळे पान म्हणून गळून पडण्याची भीती बाळगणाऱ्या कवींनी 'परपरा' म्हणजे काय हे कसे समजावून घेतले पाहिजे याची एक अति अवघड विचारप्रणाली इलिएटने प्रस्थापित केली. एका अर्थाने प्रकटपणे 'परंपरेचा स्वतःला अभिप्रेत असलेला 'norm' किंवा 'नमुना' या कवीने मांडला व नकळत स्वतःच्या काव्यप्रकृतीचे नाते प्राचीन सद्यकालीन व भविष्यकालीन काव्याशीं जुळविण्याचा प्रयत्न केला. प्रत्येक कवीला परंपरेची गरज कशी असते व प्रत्येक काव्याचे वेगळेपण हे परंपरेशीच कसे जखडलेले असते हे इलियटने दाखवून दिले. इतिहासजमा होण्याच्या कवीच्या भयाला त्याने यथार्थ मार्ग दाखवून दूर करण्याचा प्रयत्न केला. तो लिहितो : "

"Tradition is a matter of much wider significance. It cannot be inherited, and if you want it, you must obtain it by great labour. It involves in the first place, the historical sense, which we may call nearly indispensable to anyone who would continue to be a poet beyond his twentyfifth year; and the histo-

rical sense involves a perception, not only of the pastness of the past, but of its presence; the historical sense compels a man to write not merely with his own generation in his bones, but with a feeling that the whole of Europe from Homer and within it the whole of the literature of his own country has a simultaneous existence and composes a simultaneous order ... No poet, no artist of any art, has his complete meaning alone."

–इलियटचा हा उतारा वाचला, की जे वाटते ते एवढेच, की हा समीक्षक इतिहासभयाने पछाडलेल्या कवींना जो उपाय सुचवीत आहे. तो त्या भयाहूनही अधिक भीतिदायक आहे. ह्या विचारातील 'abstractions' अधिकच गूढ वाटतात. आपण जे समजावून घ्यायचे. ते एवढेच की, कवीला परंपरेचा प्रकट बोध करून घेण्याची गरज असते. इलियटला जो विशिष्ट प्रकारचा परंपराबोध अभिप्रेत आहे. तो लाभणे दुरापास्त आहे. खुद्द इलियटलाही तशी परंपरा दाखविता आली तरी तीत स्थान मिळविता आलेले नाही. त्या परंपरेत फक्त होमर, व्यास, वाल्मीकी यांनाच स्थान असावे असे वाटते. महत्त्वाचा मुद्दा एवढाच की आत्मप्रकृतीशी जुळणाऱ्या प्राचीन वाङ्मयकारांशी एक घट्ट नाते व खरे तर रक्ताचे नाते जुळविणाऱ्या परंपरेच्या भक्तियोग्यांकडून परंपरालेखन होत असते; व त्यांना त्या परंपरेची व्यक्तिगत गरजही असते.

कोणत्याही वाङ्मयकाराची ऐतिहासिकता ही स्वयंसिद्ध वस्तुस्थिती असते; उलट कोणत्याही वाङ्मयकाराची पारंपरिकता ही काहीशी साधित वा संपादित वस्तुस्थिती आहे. लौकिक जगात ज्याप्रमाणे प्रत्येक व्यक्तीला काही इतिहास असतो पण परंपरा असतेच असे नाही, त्याप्रमाणेच वाङ्मयीन जगात प्रत्येक वाङ्मयकाराला इतिहास असला तरी परंपरा असेलच असे नाही. या निसर्गसिद्ध ऐतिहासिकतेने त्याच्या वाङ्मयाचा बोध होतो, पण त्या साधित पारंपरिकतेने तो बोध अधिक अर्थपूर्ण व व्यापक होतो. एखाद्या क्रांतिकारक कवीला आपण परंपराप्रवर्तक समजतो. याचाही अर्थ असाच होईल. केशवसुत हे परंपराप्रवर्तक कवी पण रेंदाळकर हे ऐतिहासिकतेचे कवी असे मानण्यामागे आपली भूमिका काहीशी वरीलप्रमाणेच असते कोणत्या कवीला कोणत्या वर्गात घालावयाचे हे ठरविण्याचा अधिकार प्रत्येकाला असला, तरी हे वर्गीकरण मात्र त्याला मान्य करावे लागेल.

परंपरेचा बोध करून घेणारा जो 'ज्ञानयोगी' आपण मानला आहे, त्याचा दृष्टिकोन भक्तियोग्यांपेक्षा वेगळा असतो: केवळ वाङ्मयविचार करणारा अभ्यासक–यालाच आपण 'ज्ञानयोगी' म्हटले आहे–परंपराशोधन विभिन्न हेतूंनी करीत असतो. त्याची रसिकता, त्याचा वाङ्मयीन व्यासंग, त्याची जीवनविषयक प्रवृत्ती या सर्वांचा प्रभाव त्याच्या प्रयोजनावर पडत असतो. प्रा. रा. श्री. जोगांनी स्वतःच्या विदग्ध वाङ्मयीन अभिरुचीच्या प्रभावाने 'मराठी वाङ्मयाभिरुचीचे विहंगमावलोकन' केले आहे असे म्हणावयास हरकत नाही. डॉ. केतकरांचा 'महाराष्ट्रीयांचे काव्यपरीक्षण' हा प्रबंध त्यांच्या जाज्वल्य वैचारिकातून निर्माण झाला आहे असे दिसेल.

या व्यक्तिगत संस्कारांना परंपराशोधक टाळू शकत नाही. परंतु त्या व्यक्तिगत संस्कारांनी प्रेरित झालेल्या प्रयत्नांतून जी वाङ्मयविवेकाची रीती (Method) दृग्गोचर होते, ती एकात्म असते; युनिफॉर्म असते. या रीतीचे यथार्थ आकलन करणे उद्बोधक ठरेल.

प्राचीन काळातील वाङ्मयाच्या शक्तिरूपाचा वेध घेण्यासाठी ज्ञानयोगी परंपरालेखक उद्युक्त झालेला असतो : म्हणूनच वाङ्मयाचे प्रत्यक्ष असे कालचे क्षेत्र जसे तो बारकाईने न्याहाळत असतो; तसेच वाङ्मयाचे आजचे क्षेत्रही तो चिकित्सकतेने बघत असतो. एवढेच नव्हे तर, ह्या कालआजच्या वाङ्मयीन सृष्टीशी निगडित झालेली व तिने प्रभावित होणारी आणि तिला प्रभावित करणारी वाङ्मयबाह्य सृष्टीही तो चोखंदळपणे अभ्यासत असतो. वाङ्मय व वाङ्मयकार यांचा जेवढा व जितपत अभ्यास तो करतो, तेवढा व तितपत वाङ्मयवाचकाचा, वाङ्मयविक्रेत्याचा, वाङ्मयबाह्य समाजाचा व सामासंस्था-विचारांचाही अभ्यास तो दक्षतेने करीत




असतो. एका दृष्टीने तो कालआजच्या साहित्यसृष्टी-कडे एका उंच शिखरावरून दृष्टि केंद्रित करतो. जणू सर्वज्ञ ईश्वराप्रमाणे तो त्या विस्तीर्ण व संकीर्ण साहित्य-सृष्टीचा देखावा निरखीत असतो. हे संपूर्ण चित्र जोपर्यंत त्याच्या नजरेने संपूर्णपणे टिपलेले नसते, तोपर्यंत त्याला हव्या असलेल्या परंपरेचा उगम त्याला आढळत नाही. परंपरेच्या गंगोत्रीचे दर्शन घेण्यासाठी आणि मग तिचे नागमोडी वळण दृष्टीच्या कक्षेत येण्यासाठी त्याला एका दृष्टीने खरोखरच 'भगीरथ' प्रयत्न करावे लागतात.

बाह्य संपर्कासकट असलेले वाङ्मयसृष्टीचे काल-आजचे समग्र व साकल्यात्मक आकलन झाल्याशिवाय ज्ञानयोगी परंपरालेखक परंपरालेखन करूच शकत नाही किंबहुना अशी समग्र व साकल्यात्मक अभिज्ञता ही परंपरालेखनाची पहिली व महत्त्वाची अट आहे. ज्ञानयोगी परंपरालेखक हा स्वतः साहित्यनिर्माता नसल्याने, वाङ्मयीन वस्तुस्थितीचा त्याचा अभ्यास वाङ्मयस्वादाच्या किंवा वाङ्मयमूल्याच्या कुतूहला-तूनच प्रेरित होतो. ललित वाङ्मय हे आपणास यथार्थ-पणे व यथार्थ कारणांसाठी आस्वादिता आले पाहिजे व त्याच्या मूल्याचा यथार्थ रीतीने आपणास बोध झाला पाहिजे या हेतूनीच ज्ञानयोगी परंपरालेखक परंपराशोधाला उद्युक्त झालेला असतो. वाङ्मयाची आस्वाद्यता व मूल्ये सम्यक् रीतीने समजावून घेण्याचाच त्याचा प्रयत्न असतो. हा प्रयत्न मूलतः एक कठोर व दक्षतापूर्वक करावयाचा बौद्धिक अभ्यास असतो.

हा अभ्यास कालआजच्या वाङ्मयातील शक्ति-रूपाचे नाना प्रकार न्याहाळत असताना, त्यातील काही एक आंतरिक साम्य-वैधर्म्य निवडत असतो : भाव-काव्याची आस्वाद्यता व मूल्ये ही नामदेव, तुकाराम, केकावलिकर्ते मोरोपंत, करुणाष्टककर्ते रामदास, पदकर्ते कवि, गोविंदाग्रज, यशवंत या किंवा यांसारख्या कवींच्या काव्यांत कशी भिन्न भिन्न रूपे धारण करीत-आहेत हे ज्ञानयोगी परंपरालेखकाच्या लक्षात येऊ लागते. या कवींच्या कवितांहून ज्ञानेश्वर, एकनाथ, रामदास, केशवसुत, मर्ढेकर या कवींच्या भावसंपन्न काव्याचा तोंडवळा कितपत निराळा आहे, हेही त्याला कळून येते. व मग या उद्शोधनाच्या आधारे तो भावकाव्याच्या परंपरेच्या शोधाला निघतो. आणि या शोधसफरीत कालआजच्या काव्याचे समग्र व साकल्यात्मक पाथेय बरोबर घेतो.

अखेर वाङ्मयातील शक्ती म्हणजेही त्यातील आस्वाद्यता व मूल्ये हीच होत. या शक्तीचे देहस्वरूप भिन्न काळी भिन्न स्थळी भिन्न व्यक्तीपुरते भिन्न भिन्न असले तरी तिचे आंतरस्वरूप काहीस एकरूपच असते. समान असते. शब्द, साहित्यप्रकार, शैली यांच्या वैचित्र्यांनी विविधकाळी नटलेली ही नाना शक्तिरूपे नीटपणे उलगडून दाखविणे हे परंपरेच्या ज्ञानयोग्याचे कार्य असते. आणि आपल्या रूपांप्रमाणे त्यातील एखाद्या विशिष्ट शक्तिरूपाचे सम्यक् आकलन करून घेऊन, तिचे कालक्रीडित स्पष्ट करण्याचा तो प्रयत्नही करीत असतो.

वाङ्मयीन परंपरा म्हणजे वाङ्यीन विकासक्रम नव्हे !

म्हणूनच परंपरा ही एकच एक मानणे एकांगी-पणाचे ठरते. तिला प्रकारविशिष्ट-म्हणजे कथा, काव्य, कादंबरी, नाटक इत्यादी साहित्यप्रकार मानून तेवढी एकच परंपरा असल्याचा दावा करणेही तसेच एकांगी-पणाचे आहे. किंबहुना समाज आणि वाङ्मय यांच्या परस्परसंबंधाचे आकलन स्पष्ट करणारी परंपरा एकदम त्याज्य वा वर्ज्य समजणेही चुकीचेच आहे.

या विविध स्वरूपाच्या एकांगीपणाचे मर्म एवढेच आहे की, वाङ्मयसृष्टी ज्याने सामग्र्याने व साकल्याने पाहिलेली आहे, त्याला त्या सृष्टीचे एकच एक सत्य जाणवलेले असते, पण ते त्या सृष्टीचे संपूर्ण सत्य नव्हे. मानवसृष्टीचे सत्य विविध भौतिक व सामाजिक शास्त्रे विविध प्रकारे स्पष्ट करीत असतात. परंतु त्यातील कोणत्याही एका शास्त्राचे सत्य संपूर्ण मानवसृष्टीचे संपूर्ण सत्य ठरत नाही. आपण तसे मानतही नाही. ज्या अंगापुरते ते सत्य अर्थपूर्ण ठरते, तेवढ्याच अंगाचे ते सत्य आहे हे आपल्या लक्षात येते. साहित्यसृष्टीच्या परंपराशोधनाचे स्वरूपही असेच विविधांगी व विविधांगसापेक्षच असते.

वाङ्मयीन परंपरा एकच एक असते या कल्पनेमागे पुष्कळदां आपला वाङ्मयविषयक वृथाभिमान व उथळ अभ्यास उभा असतो : आमची वाङ्मयीन परंपरा ज्ञानेश्वर-तुकारामाची आहे किंवा कालिदास-भवभूतीची





आहे असे सांगतांना आपण आपला वाङ्मयीन व सांस्कृतिक अभिमानच तृप्त करू बघतो. कदाचित बाह्य व लौकिक व्यवहारापुरते असे अभिमानपूर्वक बोलणे काहीसे आवश्यकही असावे किंवा कधी कधी अर्थपूर्णही वाटावे ! पण ' परंपरा ' या शब्दाचा उपयोग याप्रकारे व्यवहारासाठी करण्याचा प्रयत्न खरा साहित्यिक व खरा समीक्षक कधीही करीत नाही. किंबहुना ' परंपरा ' याच नावाची पण वेगळीच 'संज्ञा' ही दोघे वापरत असतात एवढेच ! या दोहोंच्या परंपराशोधनाच्या मागे व्यवहाराची वा संस्कृतीची सोय किंवा सोयीचा वा सांस्कृतिक व्यवहार कधीही नसतात. उलट ती दोघेही अनुक्रमे वाङ्मयनिर्मिति आणि वाङ्मयास्वाद व वाङ्मयमूल्य यांच्या व्यक्तिगत गरजांतून परंपराशोधन करीत असतात.

वाङ्मयीन परंपरा म्हणजे कै. न. चिं. केळकर म्हणतात त्याप्रमाणे समाजाच्या गंगाजळीत काल-मान्यतेचे शिक्कामोर्तब झालेले तथाकथित ' अक्षर ' वाङ्मयही नव्हे ! ' अक्षरता ' या वेदांती संज्ञेचा परंपरेशी मुळीच संबंध नाही. अक्षर साहित्यकृतींची जंत्री मांडून परंपरेचे रोम एका रात्रीतून झटपट उभारता येत नाही. ' अक्षरत्व ' हे वाङ्मयाचे शक्ति-रूपच नव्हे. कारण शक्तिरूपाला क्षर–अक्षर ही द्वंद्व-कल्पना गैरलागूच आहे. ज्ञानेश्वरी, एकनाथी भागवत, दासबोध, तुकारामाचे अभंग, अशी यादी देऊन परंपरेचा आभास निर्माण करणारेही काहीजण असतात. अशी यादी पाहून खरे म्हणजे वाङ्मयनिर्मितीची व वाङ्मयीन आस्वाद मूल्यमापनाची कोणतीच दृष्टी आपणास प्राप्त होत नाही. चार भिन्न आकाराचे लाकडी ठोकळे एकमेकांवर उभे करून मी जर उद्या मूळच्या झाडाचा बीजापासून खोडापर्यंतचा विकासक्रम सांगू लागलो, तर ते एकतर दुर्बोध ठरेल व दुसरे म्हणजे हास्यास्पद ठरेल.

आय. ए. रिचर्डस् या प्रसिद्ध इंग्लिश समीक्षकाने साहित्यातील अक्षरता शोधणाऱ्यांच्या प्रयत्नांना 'critical timidity ' म्हणून ' गौरविले ' आहे. (' Principles of Literary Criticism ' हा त्याचा ग्रंथ) कदाचित् तो जी ' परंपरा ' शोधत होता, त्या परंपरेतील वाङ्मयीन आस्वादप्रक्रियेला व मूल्यमापनाला ते प्रयत्न खचितच अडथळा करीत असावेत, असे दिसते. खरे तर तथाकथित अक्षर साहित्याच्या आधारे परंपरा प्रस्थापित करू पाहणारे लोक : केवळ critical timidity चेच नव्हे, तर ' cultural hypocrisy ' चेही अजाण बळी असावेत असे वाटते.

वाङ्मयीन परंपरेविषयीचा आणखी एक अपसमज आहे : तो असा की ही परंपरा वाङ्मयाच्या विका-साचा, प्रगतीचा आढावा होय : आता लौकिक जगात माकडापासून माणसापर्यंत मानवतेचा विकास झाला असे आपण मानतो. पण वाङ्मयीन जगात हे माकड व त्याचा माणूस हे साम्य कोणाशी दाखवायचे ? ऋग्वेदातील भावपूर्ण ऋचा, रामायण महाभारत ही माकडे व केशवसुत मर्ढेकरांची कविता हा माणूस असे समजायचे काय ? —असला मूर्खपणा कोणीही करणार नाही. गंमत अशी की, माकडापासून माणसा-पर्यंतचा आढावा हा वस्तुतः ' परंपरा ' नसून इतिहास आहे. पण हें आपण लक्षात घेत नाही. कालाच्या ओघात राहणारे वाङ्मय बाह्य रूपाने बदलते हे खोटे नाही. मध्ययुगात केवळ पद्यलेखनच प्राचुर्याने झाले तर उलट आधुनिक काळात विविध प्रकारचे गद्यलेखन अवतीर्ण झाले आहे. हा इतिहास ' महाराष्ट्र ' - सारस्वता'त आहेच की ! पण परंपरा म्हणजे केवळ वाङ्मयाचे वस्तुरूप नाही की जे सतत परिवर्तनक्षम असते व असले पाहिजे. सामाजिक कादंबरी लिहू पाहणारा आजचा कादंबरीकार हरिभाऊं-सारखी पाल्हाळिक व सहाशे पानांची कादंबरी आज कदाचित् लिहिणारच नाही. पण महत्त्व या बदलल्या बाह्य वस्तुरूपाला नाही. उलट परंपरेचा अभ्यास हा वाङ्मयाच्या शक्तिरूपाचा आढावा असतो. व म्हणून हे शक्तिरूप ज्या विभिन्न चित्ररूपांनी शतकानुशतके रूपास आले आहे, त्याचा विशिष्ट प्रकारे बोध करून घेणे हाच परंपराशोधनाचा इत्यर्थ आहे. तिचा आलेख चढत्या वाढत्या रेषांचा नसून नागमोडी, कधी कमी तर कधी अधिक वरखाली होत जाणाऱ्या रेषांचा बनलेला असतो. या विषम वक्र-रेखांनी चितारलेला वाङ्मयाच्या शक्तिरूपाचा आलेख म्हणजे परंपरा ! म्हणून वाङ्मयीन परंपरा म्हणजे वाङ्मयीन विकासक्रम नव्हे हे लक्षात घेतले पाहिजे.





वाङ्मयातील वैचारिक शक्तिरूपाची परंपरा सांगणाऱ्या टीकाकाराने ज्ञानेश्वरांना खालच्या आडव्या रेषेवरील बिंदूवर बसविले नि मर्ढेकरांना वरच्या सर्वोच्च बिंदूवर ठेवून, त्यांची जोडरेषा काढली, तर ते कोणीच कबूल करणार नाही. म्हणूनच परंपरालेखकांनी विकासाचा मनोगंड आधी दूर केला पाहिजे.

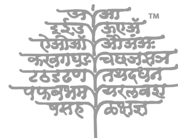
परंपरालेखनाची अंतिम उपयुक्तता वाङ्मयाच्या अव्यावतपणाचे मर्म दाखविण्यातच आहे असे विचारांती लक्षात येईल. किंबहुना स्थलकालांच्या मर्यादा भेदून वाङ्मयसृष्टीचे एक समग्र व साकल्यात्मक दर्शन घडविणे व त्या साक्षात्कारात वाङ्मयाचे एक सजीव स्पंदन अतूटपणे जाणवून देणे यांतच परंपरालेखनाचे साफल्य आहे. मराठीतील भावकवितेची परंपरा मी म्हणतो त्या अर्थाने जर कोणी उभी केली, तर प्राचीन अर्वाचीन काव्यातील एक जिवंत दालन पाहिल्याचे केवढेतरी मोठे समाधान मला मिळू शकेल. त्या समाधानात जुने कवि, मृत काव्य, जुनाटपणा या शब्दांना अर्थासकट मज्जाव असेल.

कदाचित् अशा दर्शनाने मला उद्याच्या काव्याची पुसटशी वाटही दिसेल. मी कवि असेन, तर प्रत्यक्ष काव्यनिर्मितीने मी त्या वाटेचा भीत भीत मागोवाही घेईन. कवी नसेन तर वाङ्मयीन इतिहासातील एक सोनेरी पान चैतन्याच्या रसाने माझ्यापुढे सतत थरथरत राहील. आणि त्याकडे बघत बघतच मला भावकवितेच्या आस्वादाची व मूल्याची स्पष्ट रेखीव जाणीव भारून टाकील!

— मी वाट बघत आहे!

卐 卐 卐

अनुक्रमणिका





प्रा. द. ता. भोसले

म. फुले : एक चिंतन

तुलनेने विचार करता इंग्रजी राजवटीच्या काळात महाराष्ट्रात सामाजिक सुधारणांचा जन्म तसा थोडाफार लवकरच झाला. १८१८ ला पेशवाईचा अखेरचा श्वास मालवतो न मालवतो तोच अवघ्या आठ वर्षात म्हणजे १८२३–२४ साली इंग्रजी राजवट आणि इंग्रजी सामाजिक सुधारणांचा थोडाफार परिचय झालेली विचारवंत मंडळी या सामाजिक सुधारणांचा पुरस्कार करू लागली. वृत्तपत्रे निघू लागली. सांघिक वा वैयक्तिक रीत्या मनाला पटलेल्या अन् हितकारक अशा अनेकविध गोष्टींचा परिचय अन् प्रचार होऊ लागला. तुलना माणसात नेहमीच ईर्ष्या निर्माण करते. या तुलनेत आम्हांला आमचे अनेकविध दोष जाणवू लागले. आणि त्याचाच परिपाक म्हणून या विचारावर प्रेम करणाऱ्या महाराष्ट्रात राजकीय, सामाजिक आणि धार्मिक विचारांची–सुधारणांची एकच लाट उसळली. त्यामुळे महाराष्ट्र तळापासून ढवळून निघायला थोडी-फार मदत झाली. लोकहितवादी, जांभेकर, शिंदे, आगरकर आणि टिळक–रानडे इ. नी आपापले विचार समाजासमोर मांडून त्यांना या ' आजच्या जगात ' आणण्याचा प्रयत्न केला.

नागरसमाजातील उणीवांकडे लक्ष

पण या प्रयत्नात आणि सामाजिक चळवळीत निदान महाराष्ट्रापुरती का होईना एक नकळत महत्त्वाची उणीव राहून गेली. आणि ती म्हणजे या चळवळीचा विस्तार संपूर्ण देशभर नव्हता. सामाजिक सुधारणांचे स्वरूप आणि तिचे क्षेत्र केवळ नागर वा शहरी समाजा-पुरते होते. लोकहितवादी, आगरकर वा जांभेकर इ. समाजसुधारकांनी मध्यमवर्गीयांच्याच जीवनात निर्माण होणाऱ्या समस्यांचाच प्रामुख्याने विचार केला. बुद्धि-वाद, समता आणि व्यक्तिवाद इ. विचारांनी भाराव-लेल्या विचारवंतांनी पाश्चात्य समाजजीवनाच्या तुलनेने जाणवलेली काही शल्येच हिरीरीने मांडली. आगरकरांनी केलेल्या सामाजिक सुधारणांचा भर नाही म्हटले तरी स्त्रीशिक्षण, स्त्रीस्वातंत्र्य, बालविवाह, पुनर्विवाह यावरच होता. अर्थात मानवतावादी असे याला एक व्यापक अधिष्ठान होते पण सामान्यांना जाणवले ते वरचेच आकर्षण, त्यामुळे भारतातील शें. ८० टक्के अशा शेतकरी– कामकरी, कारु–नारु जनतेच्या समस्यांना आणि दुःखांना तशी कधी वाचाच फुटली नाही. या ग्रामीण जनतेला सतावणाऱ्या जाचांना अन् जाचकबंधनांना कधी प्राधान्यच मिळाले नाही. या जनतेतही शहरी जनतेची दुःखे होती. तेथेही स्त्रीशिक्षण, स्त्रीस्वातंत्र्य अन् तिचा बालविवाह या समस्या होत्याच पण त्यापेक्षा अज्ञानता, धर्म-भोळेपणा, रोगराईने निर्माण झालेल्या विवंचना, सावकारी पाशाने जखडलेले जीवन, अठराविश्वे दारिद्र्य, अवर्षणामुळे जीवनाची होणारी ससेहोलपटता, अनेक देवांना भजण्यास लावणारी अगतिक अशी धर्मश्रद्धा इ. मुळे निर्माण झालेली दुःखे अन् समस्या थोड्याशा वेगळ्या होत्या. या समस्यांची जात, व्यथा व वेदना थोडयाफार फरकाने अधिक भेसूर स्वरूपाच्या होत्या. तत्कालीन समस्यांमुळे नागर समाजाला चांगले जीवन जगता येत नव्हते तर त्याच समस्यांमुळे नागर समाजाला ' जीवन 'च जगता येत नव्हते.

या नागर समाजाला बाला–जरठ विवाहापेक्षा आणि त्याच्या जटिलतेपेक्षा घरादाराचा कब्जा घेणारा सावकार, पीक आले ना आले तरी मानमोड सारा वसूल करणारा देशमुख ! रात्रंदिन शेतात राबून देखील दोन वेळेला पोटालाही नीट मिळू नये अन् बायकोला अंगभर वस्त्रही मिळू नये याचे दुःख त्याला अधिक होत होते. या ग्रामीण समाजात साकाळून समाजाला ग्रासलेल्या दुःखाला कुणी बोलके केलेच नाही ! त्याचा मनःपूर्वक अन् मनःप्रेरक पुरस्कार करून ग्रामीण जनतेला जगण्यात राम वाटावा अशी परिस्थिती कुणीच निर्माण केली नाही. अव्वल सुधार-णेच्या काळात काय वा तदनंतरच्या भरभराटीच्या





काळात काय स्वातंत्र्य, समता व बुद्धिवाद यांचा कधी त्यांच्या जीवनाला स्पर्शच झाला नाही. त्यामुळे सुसंस्कारित जीवनाला आवश्यक असणाऱ्या अनेकविध प्रेरणाप्रवृत्तींचे साधे दर्शनदेखील त्यांना लाभले नाही. त्यामुळे स्वाभाविकच नागर संस्कृती व ग्रामीण संस्कृती याच्या जीवनमानात व जीवनदृष्टीत फार मोठी तफावत पडली. ही निर्माण झालेली वैचारिक तफावत भरून काढण्यासाठीच म. फुले, प्रा. माटे, वि. रा. शिंदे, स्वातंत्र्यवीर सावरकर हे कार्यकर्ते पुढे आले. म. फुले हे यांच्यातील आद्य सुधारक होत. फुल्यांनी त्यावेळच्या ग्रामीण समाजात निर्माण झालेल्या समस्यांचा आणि दुःखाचा अभ्यास केला. त्यांची कारणमीमांसा केली आणि त्यात इतर अनेकांबरोबर ब्राह्मण समाज (त्यावेळचा) दोषी आहे असे निदान केले. त्यांच्यामते कर्जाच्या रूपाने सावकार, वसुलीच्या रूपाने देशमुख-कुलकर्णी, अधिकाराच्या रूपाने त्यावेळीचे ब्राह्मण अधिकारी आणि धर्माच्या रूपाने पुजारी, भटजी हे या ग्रामीण जनतेच्या रक्ताचे शोषण करीत आहेत. हे विचार थोडेफार एकांगी असले तरी त्यावेळच्या समाजस्थितीचे सम्यकचित्र नजरेसमोर आणले तर याविचारात बराचसा सत्यांश असल्याचेही सहज जाणवावे.

टीकेत विधायक दृष्टी होती : सूडभावना नव्हती

ब्राह्मणांना दोषी ठरविले म्हणून ते ब्राह्मणद्वेष्टे आहेत वा हिंदुधर्माचा सूड घेणारे आहेत असे मात्र नाही. त्यांनी दोष दिला तो त्या जातीला नव्हे तर वृत्तीला ! शहरीसंस्कृतीला नवनवीन सुधारणांमुळे लाभणारी भौतिक सुखे ग्रामीण जनतेत प्रसृत करण्याऐवजी अथवा आपल्या सुखात त्यांना वाटेकरी करून घेण्याऐवजी या लोकांनी खेडुतांचे एकापरीने शोषणाचाच प्रयत्न केला. अडला-नडला की जबर किंमत वसूल करूनच मदतीचा हात पुढे केला जात असे. अर्थात् या प्रयत्नात फक्त ब्राह्मणच होते अशातला भाग नाही. सरकारी गौरवर्णीय अधिकारी, सत्ताधिकारी व नेतेपदा म्हणून जे जे लोक होते त्या साऱ्यांना फुल्यांनी दोषी ठरविले आहे. मग यांत ब्राह्मणेतरही आले. धर्माच्या बाबतीतही हीच शोषणवृत्ती विशेष दिसून येते. 'गावगाडा' लिहणाऱ्या अत्र्यांनी सर्व महाराष्ट्रभर सरकारी अधिकारी म्हणून पाहिल्यावर त्याकाळचे ग्रामीण जीवनाचे जे भयानक व विदारक चित्र रेखाटले आहे ते विलक्षण बोलके आहे. अस्सल धर्मापासून वंचित झालेल्या सामान्य अशिक्षित जनतेला उच्चतम जीवन जगण्यासाठी आवश्यक असणारे धर्मज्ञान देण्यापेक्षा त्यांना फसविण्याचा अन् शोषविण्याचाच अधिकाअधिक प्रयत्न झाल्याने फुल्यांनी या प्रवृत्तीला दोष दिलेला आहे. माणूस दयाळू आहे; पण समाज क्रूर असतो हे त्यांना सांगावयाचे आहे. जात वाईट नाही. त्या जातीची बाजारीवृत्ती करून पोट भरणे वाईट हे त्यांना स्पष्ट करावयाचे होते. खरे पाहिले तर त्यांच्यासमोर विशिष्ट देश वा जात अशी नाहीच. समोर होता फक्त पददलित, अशिक्षित अन् गरीब समाज ! समोर होती फक्त राजकीय, धार्मिक व आर्थिक गुलामगिरीत जखडलेली जनता ! त्या जनतेला 'माणसा'त आणण्यासाठीच तर त्यांचे खरेखुरे प्रयत्न चाललेले होते. या विकासकार्यात त्यांना भारतीय दृष्टीपेक्षा अन् वृत्तीपेक्षा तुलनेने इंग्रजीसत्ता थोडीशी बरी वाटली म्हणून इंग्रजाकडे त्यांचा कल जाणे स्वाभाविक होते. म्हणून त्यांना भारतधर्माचा सूड घ्यायचा होता असे समजणे अयोग्य आहे. अथवा ते 'इंग्रजाळलेले' आहेत वा होते असे मानणेही चुकीचे : समाजोद्धाराच्या तीव्रतम तळमळीतून हाती येईल त्या साधनाचा स्वीकार करणाऱ्या सुधारकास इंग्रज व भारतीय हे सारखेच. इंग्रजांच्या सत्तेमुळे व अनुकूल सहकार्यामुळे दोन संस्कृतीत निर्माण झालेली दरी लवकर भरून काढता येईल हीच भूमिका इंग्रजांना चांगले म्हणण्यामागे त्यांची होती. फुले जर खरोखरच इंग्रजी राजवटीचे दास असते तर सार्वत्रिक मोफत शिक्षण देण्याच्या बाबतीत टाळाटाळ करणाऱ्या इंग्रजांना त्यांनी चपराक मारलीच नसती ! इंग्रजांनी काही समाजविरोधी गोष्टी केल्यावर ते इंग्रज राजवटीचाही तितकाच खरपूस समाचार घेत. कुणाच्या का हाताने होईना समाज दैन्यावस्थेतून लवकर वर यावा एवढीच त्यांची प्रामाणिक इच्छा होती.

आणि त्यांनी त्यासाठी समाजावर व समाजातील ब्राह्मणवर्गावर टीका केलेली असली तरी त्यामागे विखार नव्हता. सूडभावना नव्हती. वा अन्य कसलीही भावना





नव्हती. आणि ज्या वृत्तीवर फुल्यांनी टीका केली त्याच वृत्तीवर लोकहितवादी, आगरकर व सावरकर यांनीही शिव्यांची लाखोली वाहिली आहे. सावरकर व लोकहितवादी यांनी तर आमच्या ब्राह्मणांच्या आळशी-पणावर अन् स्वार्थीपणावर कडाडून हल्ला केलेला आहे. सावरकरांनी तर या धर्माच्या देहाचे इतके जहरी चावे घेतले आहेत की असले चावे कुणी घेतले नसावेत. पण हे चावे काही विध्वंसक स्वरूपाचे नसतात. विधायक असतात. समाजजीवनाला घेरू पाहणाऱ्या विषवल्लीला नष्ट करण्यासाठी मायेने, ममतेने, निकोप अन् निरोगी मनाने त्यांनी ह्या शिव्या दिलेल्या असतात. म. फुले यांनीही समाजावर केलेले वाक्-प्रहारही याच प्रकारचे आहेत. मांजरीने प्रेमाने मुखात आपले पिलू धरून देखील जसे त्या पिलाला दंतव्रण लागत नाही तसेच येथे असते. मानवतेच्या नंदादीपावर येऊ पाहणारी काजळी आपल्या स्नेहल करांनी दूर करून तिला आपल्या मायेच्या पदराचा आडोसा देणाऱ्या कर्तव्यदक्ष गृहणीची दक्षताच फुल्यांच्या ठायी दिसून येते.

तर्कतीर्थ जोशींनी म. फुल्यांच्या कार्याचे मोठे सुंदर विवेचन केलेले आहे. पण एकूण विवेचनाचा सूर मात्र फुल्यांनी हिंदु धर्माचा सूड उगविण्यासाठीच सत्य-शोधक चळवळ निर्माण केली असा आहे. पण या विचारात सत्यांश कमी आहे. खरे पाहता ते तुमच्या-आमच्या इतकेच भारतीय होते. धर्माभिमानी होते. त्यानी उभ्या आयुष्यात हिंदु धर्माची नाचक्की होईल असे काहीच केलेले सापडणार नाही. ना त्यानी दुसरा धर्म स्थापला; ना धर्मांतर करण्याचा उपदेश केला ना धर्मग्रंथांची जाहीर होळी करण्यास प्रोत्साहन दिले आणि ना स्वतः धर्माला लांच्छन होईल असे वागले-बोलले ! मुळात त्याना सूड घ्यायचा नव्हताच अन् तसा त्यांचा पिंडही नव्हता. त्यांना फक्त हिंदुधर्माच्या ज्योतीवर जी अधर्माची, आचरणाची, स्वार्थाची किळसवाणी काजळी चढली होती ती पार निपटून काढावयाची होती. व्यक्तीला 'व्यक्ती' म्हणून जगण्यास आवश्यक असणारी परिस्थिती निर्माण करून त्याच्या मनातील देव सतत जागा राहील अन् त्यातून तो याच मातीवर स्वर्ग निर्माण करू शकेल अशी समाजस्थिती निर्माण करावयाची होती. हिंदुधर्माचे आतून शोषण करून पूर्णतः नासका ठरलेला भाग कापून, हिंदुधर्माला नवा आकार, नवे रूप आणि नवी शक्ती द्यायची होती. त्याना विशुद्ध, गतिमान व व्यक्तिपोषक धर्म हवा होता. आणि त्यासाठीच त्यानी उभे जीवन खर्च केले. धर्माचा बाजार करून धर्मालाच अधर्माची कळा आणणाऱ्या धर्मियावर (?) त्यांचा रोष होता. याचा अर्थ सूड घेणे नव्हे ! त्याना आपल्या सत्यशोधक चळवळींद्वारा सत्याच्या उपासनेद्वारे संस्कारशून्य अशा अज्ञानी-ग्रामीण जनतेच्या मृण्मय जीवनाला चैतन्य प्राप्त करून द्यायचे होते.

चळवळीला विकृत स्वरूप मिळाले पण खरा प्राण "मानव्य"

म. फुले यांचे लेखन आणि व्यक्त होणारे विचार असे मजेशीर आहेत की ज्याला जो हवा तो अर्थ तेथे दिसतो. त्यामुळेच माडखोलकर, पु. ग. सहस्त्रबुद्धे, सरदार, आचार्य जावडेकर आणि शंकरराव मोरे यांना आपापला आशय व्यक्त करता आला. माड-खोलकर, सहस्त्रबुद्धे यांनी तर्कतीर्थांच्या सुरात सूर मिसळलेला आहे. याउलट जावडेकर व मोरे यांनी त्यांच्या कार्याकडे साम्यवादाच्या दृष्टीने पाहिले आहे. मार्क्सच्या अभ्यासाच्या चिंतनाने मार्क्स्-तत्त्वज्ञानाची एखादी-दुसरी पुसटशी छाया फुल्यांच्या विचारावर डोकावते हे खरे; आणि सत्यशोधक चळवळीचा संपूर्ण-पणे संपूर्ण इतिहास न्याहाळला तर हे अधिकच खरे वाटू लागते. म. फुल्यांच्या नंतर या चळवळीला विकृत आणि जातीय वळण मिळाले. ब्राह्मण आणि ब्राह्मणेतर असा भेद पडला. म. फुल्यांनी आपल्या विचाराद्वारे या चळवळीचे स्पष्ट, स्वच्छ आणि सुगम विवेचन न केल्याने त्यांत आणखीन भरच पडली. त्यामुळे म. फुल्यांनी वर्गविग्रह व साम्यवादाच्या प्रस्था-पनेसाठीच आपले जीवन वेचले असे म्हणण्याचा मोह कुणासही व्हावा. पण यातही संपूर्ण सत्य नाही. या चळवळीचा मूळ गाभा साम्यवादाचा नाही **'मानव्य' हा तिचा प्राण आहे. सद्‌भाव व सद्‌विचाराद्वारे मानवत्वाकडून देवत्वाकडे नेणे हा तिचा आत्मा आहे ! सत्य हा तिचा परमेश्वर आहे.** गढूळ परि-स्थिती, भावनेचा फाजील आवेग आणि प्रमाथी

वैचारिक झेपेचा अभाव यामुळे या चळवळीचे नीटसे आकलन झाले नाही. अन् शेवटी ती जातिवादी ठरली. पण त्यामुळे म. फुले दोषी ठरू नयेत. श्रेष्ठ विचारांचा उद्गाता दोषी धरण्यापेक्षा त्या विचारांना विकृत स्वरूप आणणारी आजूबाजूची परिस्थितीच अधिक जबाबदार धरली पाहिजे.– नव्हे धरावयास हवी.

दोन मनांना जोडणारा दुवा

खरे पाहता या चळवळीने महाराष्ट्रात फार मोठी कामगिरी केलेली आहे. जातीयतेला खतपाणी घालण्यापेक्षा राष्ट्रीय आंदोलनास आवश्यक असणारी ग्रामीण परिसरात इतस्ततः पसरलेली जनशक्ती जागृत केली. त्यांच्या मनांत स्वातंत्र्याची ज्योत पेटवली. देशासाठी प्राणार्पण करण्याची जिद्द निर्माण केली. त्यागासाठी त्यांची मने–मनगटे 'तयार' करण्याचे बरेचसे श्रेय या चळवळीला दिले पाहिजे. लोकमान्य टिळक आणि म. गांधी यांच्याकाळी स्वातंत्र्याच्या आंदोलनात हजारो ग्रामीण तरुण तयार झाले. काकासाहेब गाडगीळ, केशवराव जेधे आणि शंकरराव मोरे यांनी या ग्रामीण तरुणांच्या सुप्त शक्तीला मोठे विधायक रूप दिले अन् या शक्तीचा प्रवाह स्वातंत्र्यप्राप्तीकडे वळवून घेतला.

म. फुल्यांच्या चळवळीने एवढेच केले असे नाही; तर यापेक्षाही बऱ्याच गोष्टी साधलेल्या आहेत. व्यक्तीची अस्मिता व समाजाची सर्वांगीण समता, व्यक्तीला शिक्षण आणि समाजाला संस्कार देण्यात या चळवळीने फार मोठा हातभार लावलेला आहे. त्यामुळेच अप्रत्यक्षरीत्या या महाराष्ट्राची माती बुद्धिवाद, समता, स्वातंत्र्य, बंधुभाव, स्त्रीशिक्षण, सहजीवन इत्यादि नवनवीन रोपटी जोपासण्यात कार्यक्षम ठरली. कालच्या व आजच्या महाराष्ट्राने पत्करलेल्या आणि पचवलेल्या ज्या अनेकविध सामाजिक सुधारणा आहेत त्या पचवण्याची बौद्धिक व मानसिक तयारी या चळवळीने केलेली आहे. अनुकूल वातावरण तयार केल्याशिवाय कोणताही विचार नीटसा बद्धमूल होत नसतो; हे अनुकूल वातावरण या चळवळीने 'तयार' केले होते. म्हणूनच म. फुले आणि त्यांची चळवळ या जातीय व विकृत न मानता दोन मनांना जोडणारा तो एक दुवा मानला पाहिजे. दोन संस्कृतीला एकरूप करणारा घटक मानला पाहिजे. आपल्या रोखठोक अन् थोड्याफार राकट व्यक्तिमत्त्वामुळे फुल्यांनी ओबडधोबड शब्दांत जे कथन केले ते नीटसे पारखून त्याचा गाभा पाहिला तर या मताची सत्यता पटल्याशिवाय राहणार नाही. म्हणूनच समाजाची सर्वांगीण समता प्रस्थापित करणारा मानवतावादी विचारांचा आद्य उद्गाता म्हणून म. फुल्यांच्या साऱ्या कार्याकडे पाहिले पाहिजे. त्यांचे कार्य आहे विषता अन् विषमता कमी करणारे ! पूर्वापार चालत आलेल्या तत्वांना, विचारांना शुद्ध करून ती समाजाला सदैव उपयुक्त कशी ठरतील हेच त्यांनी जन्मभर केले. दोन संस्कृतीचा समतोल साधण्यासाठी नव्या मानवतावादी विचारांचा पाठपुरावा करून चिरंतन सत्याला उजाळा देणाऱ्या म. फुल्यांचे कार्य कालातीत आहे यात शंका नाही !

अनुक्रमणिका





प्रा. मा. प. मंगुडकर

न्या. म. गो. रानडे यांचा वैचारिक वारसा

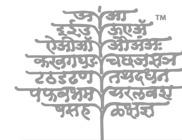
सर्वांगीण सुधारणावाद

न्या. रानडे हे सर्वांगीण सुधारणावादाचे भारतातील एक थोर शिल्पकार आहेत. न्या. रानडे यांनी ज्या काळात या सर्वांगीण सुधारणावादाचा पुरस्कार केला, त्या काळाच्या पार्श्वभूमिवर त्यांच्या या विचाराला विशेष महत्त्व आहे. न्या. रानडे यांच्या काळात स्थूलमानाने हिंदुस्थानात व विशेषतः महाराष्ट्रात दोन विचार-प्रवाह वाहत होते. त्यांच्या काळात येथील एक विचार-प्रवाह सामाजिक सुधारणेच्या क्षेत्रात अतिशय जहाल, पुरोगामी भूमिका घेत होता. परंतु राजकीय क्षेत्रात तो मवाळ भूमिका घेत होता. उलट येथील दुसरा विचारप्रवाह राजकीय क्षेत्रात जहाल भूमिका घेत होता. परंतु सामाजिक क्षेत्रात मवाळ भूमिका घेत होता. म. फुले हे येथील पहिल्या विचाराचे प्रवक्ते होते तर लो. टिळक हे दुसऱ्या विचारप्रवाहाचे प्रति-निधी होते. अशा या काळात सर्वांगीण सुधारणा-वादाची भूमिका घेऊन न्या. रानडे आमच्या समाज-जीवनाच्या क्षितिजावर अवतीर्ण झाले याला विशेष महत्त्व आहे.

वरील दोन्ही विचारप्रवाह समाजजीवनाच्या ज्या एकेका अंगावर भर देत होता, त्यामागे त्याची स्वतंत्र भूमिका होती. लो. टिळक यांनी राजकीय सुधारणा आधी जरूरीच्या आहेत, या राजकीय सुधारणांची सांगड सामाजिक सुधारणांशी घालण्याचे काही कारण नाही, ही भूमिका घेतली होती. सामाजिक सुधारणा व राजकीय सुधारणा या परस्परावलंबी वा अभिन्न आहेत ही न्या. रानडे यांची सर्वांगीण सुधारणावादाची भूमिका लो. टिळक यांना नामंजूर आहे. आपली भूमिका स्पष्ट करताना ते म्हणतात, आमच्या जातिबांधवास जर आपण आपले हक्क देण्यास तयार नाही तर इंग्रज सरकारने तरी आम्हास राजकीय हक्क का द्यावे असे अव्वल इंग्रजीतील काही अपरिपक्व विचार प्रदर्शित केले आहेत... आम्ही आमच्या बायकास शिक्षण दिले नाही, इंग्रज सरकार आपणास राजकीय हक्क देणार नाही इ. विधान आता सर्वास अगदी पोरकट वाटू लागली आहेत. आमचे सुधारक ज्या काही सुधारणा हल्ली करू इच्छित आहेत त्या सर्व आयर्लंडात झालेल्या आहेत, विधवा विवाह आहे, प्रौढ विवाह आहे, जातिभेद नाही, मांसमद्यसेवन यथेच्छ सुरू आहे, पण बिचारे आयर्लंड सातआठशे वर्षे धडपडत असताही अद्याप परवशतेच्या निरयस्थितीतून बाहेर पडत नाही. यामुळे सामाजिक सुधारणा नको असे आम्ही म्हणतो असे कोणीही समजू नये. आमचे एवढेच म्हणणे आहे की, डॉ. भांडारकर यांनी सामाजिक सुधारणेच्या व राजकीय दृष्टीचा जो हा संबंध जोडला आहे तो अगदी भ्रांतिमूलक व निराधार आहे. (लो. टिळकांचे केसरीतील लेख, पान १८५–८६ – प्रकाशक : केसरी मराठा संस्था–पुणे –१९३०)

म. फुले यांची उलट सामाजिक सुधारणा याच राजकीय सुधारणांपेक्षा अधिक महत्वाच्या आहेत अशी प्रामाणिक धारणा होती. इंग्रजी राजवट समता, उदारमतवाद यावर उभारली आहे. त्यांच्या नियंत्रणा-खाली येथील परंपरागत जातिभेद, अस्पृश्यता जुन्या चालिरीती नष्ट होत आहेत. इंग्रज राज्यकर्त्यांची भूमिका सामाजिक सुधारणेला अनुकूल आहे. त्यामुळे आमचे सामाजिक जीवन आधी झपाट्याने सुधारून घ्यावे अशी त्यांची प्रामाणिक निष्ठा होती.

न्या. रानडे यानी मात्र सामाजिक, राजकीय, आर्थिक, सांस्कृतिक जीवनाच्या एकसमयावच्छेदेकरून एकाच वेळी विकास झाला पाहिजे अशी भूमिका घेतली. आपली ही सर्वांगीण सुधारणावादाची भूमिका स्पष्ट करताना ते म्हणतात "You can't have a good social system which you find yourself low in the scale ot political rights, nor can you be fit to exercise political rights and





privileges unless a social system is based on reason and justice. You can not have a good economical system when your social arrangements are imperfect. If your religious ideals are low and grovelling, you can not succeed in social, economical or political spheres. This inter-dependence is not an accident, but is the law of our nature. Like the members of our body, you can not have strength in the hands and the feet if your internal organs are in disorder. What applies to the human body holds good of the collective humanity, we call the society or state. It is a mistaken view which divorces considerations political from social and economical, and no man be said to realise his duty in one aspect who neglects his duties in the other directions ! " (The Miscellaneous writings – 231–32)

दोन विचारप्रवाह

सामाजिक सुधारणेबाबत १९ व्या शतकाच्या उत्तरार्धात दोन विचारप्रवाह समांतर रेषेने वाहताना दिसतात. येथील एक विचारप्रवाह परंपरेशी शक्य तितके मिळतेजुळते घेऊन पुढे जाण्याचा प्रयत्न करतो, तर उलट दुसरा विचारप्रवाह भूतकाळाबद्दल अतिशय कठोर, जहाल भूमिका घेतो. पहिल्या विचारप्रवाहाचे प्रतिनिधी न्या. रानडे हे आहेत तर दुसऱ्या विचारप्रवाहाचे प्रवक्ते प्रा. आगरकर हे आहेत.

रानडे यांनी आपल्या भूमिकेच्या समर्थनार्थ जे विचार पुढे मांडलेले आहेत ते या संदर्भात अभ्यासण्याजोगे आहेत. नव्या समाजसुधारणा करताना त्या शक्य तितक्या जुन्या परंपराशी जोडण्याचा त्यांचा सतत प्रयत्न होता. समाजातील परंपराशी पूर्ण फटकून वागणे योग्य होणार नाही किंवा त्यांच्यासंबंधी अतिकठोर भूमिकाही घेणे योग्य होणार नाही, अशी त्यांची श्रद्धा होती. समाजसुधारकांनी नव्या पाटीवर पहिल्यापासूनच लिहायला सुरुवात करायची नसते तर मागच्या सुधारकांनी लिहिलेले अपुरे वाक्य पुरे करायचे असते अशी त्यांची भूमिका होती. आपली समाजसुधारणेची याबाबतची भूमिका स्पष्ट करताना ते म्हणतात, " There are those amongst us who think, that in this condition, the work of the reformer is confined only to a brave resolve to break with the past, and do what our individual reason suggests as proper and fit. The power of long-formed habits and tendencies is however ignored in this view of the matter. The true reformer has not to – write upon a clean slate. His work is more often to complete the half– written sentence. He has to produce the ideal out of the actual, and by the help of the actual. "

"We have one continuous stream of life-flowing past us and we must accept as valid the acts which were noted in the past, and on the principles of the past, and seek to turn the stream with the gentle bend here and gentle bend there, to fructify the land; we can not afford to dam it up altogether or force it into a new channel. It is this circumstance which constitutes the moral interest of the struggle and the advice so frequently given– that we have to shake our bonds free and they will fall off themselves–is one which matured and larger experience seldom supports.





अनुक्रमणिका

We cannot break with the past altogether, with our past we should not break altogether, for it is a rich inheritance, and we have no reason to be ashamed of it. The society to which we belong has shown wonderful elasticity in the past and there is no reason for apprehending that it has ceased to be tractable and patient and persistent in action. While respecting the past we must ever seek to correct the parasitical growths that have encrusted it and sucked the life out of it. This is atleast the spirit in which the societies and associations which are represented at the *social conference* seek to work. They seek no change for it is own sake, or because it is fashionable elsewhere. They seek their inspiration in the best traditions of our own past and adjust the relations of the past with the present in a spirit of mutual forbearance. The *Shastras* they revere but they respect the spirit more than the letter of the old law. The road is difficult and beset with dangers, but as it is the only sure road, there is no choice."

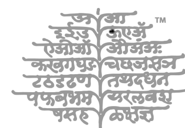
(pp. 118)

आगरकर यांची भूमिका

या देशातील प्राचीन परंपरा नष्ट कराव्या असे प्राचार्य आगरकर यांनाही वाटत नाही. मूळ भारतीय अस्तित्व न सोडता जेवढ्या सुधारणा करता येतील तेवढ्या केल्या पाहिजेत अशी त्यांची धारणा आहे. अर्थात जुन्या परंपरांतील फार थोडा भाग या नव्या युगात आपल्याला उपयोगी पडेल असे त्यांना वाटते. या संदर्भात ते म्हणतात. (भारतीय जीवनाचे) हे जरठ झाड कसे तरी आज उभे आहे. पण त्यात काही त्राण उरलेले नाही. ते आतून अगदी शुष्क होत आले आहे व त्याचे खोड फांद्या, डळमळू लागल्या आहेत, त्याला आता असेच उभे ठेवण्यास व यापासून नवीन शाखांचा उद्भव होऊन त्यास फिरून नवीन अवस्था आणण्यास एकच उपाय आहे. तो कोणता तर त्याची खूप खच्ची करून त्यास अर्वाचीन कल्पनांचे भरपूर पाणी द्यावयाचे. असे केले तरच त्याचे पूर्वस्वरूप पूर्ण नष्ट न होता त्यापासून नूतन शाखावृत वृक्ष अस्तित्वात येईल. पण तसे न केले तर प्रस्तुत काल चोहोकडून जे तीव्र आघात होत आहेत त्याखाली तो अगदी जेर होऊन अखेरीस जमिनीवर उलथून पडेल.

नव्या सुधारणा करताना आपली सदसद्विवेकबुद्धी हाच अंतिम निकष मानावा असे प्राचार्य आगरकर याना वाटते. आपल्या प्रामाणिक विचाराच्या विरोधी प्राचीन ऋषी-मुनींचे कित्तेही कोणीही दाखवून दिले तरी त्याबद्दल फारसा विचार करण्याचे कारण नाही असेही ते म्हणतात. समाजसुधारणेमागील ही मूलभूत भूमिका स्पष्ट करताना ते म्हणतात, " एखाद्या दुसऱ्या मनूची आणि पराशराची कथा काय ? आमच्या अर्वाचीन विचारास ज्या धार्मिक व सामाजिक गोष्टी अप्रशस्त वाटू लागल्या आहेत त्यास शेकडो मनूंचे व सहस्रावधि पराशरांचे आधार दाखविलेत व त्यांचा प्रसार न व्हावा म्हणून त्यांच्या मार्गात कोट्यावधि लोकांचा मूर्खपणा, वृथा धर्माभिमान आणि उठावणीचे आरडे यांचे अडथळे आणू लागलेत तरी ज्याप्रमाणे पर्वताच्या माथ्यावरील सरोवराच्या भिंती फोडून तुफान वेगाने कड्यावरून पडू लागलेल्या वारिवाहाची गति कुंठित करण्यास कोणीही धजत नाही त्याप्रमाणे आमच्या मूर्खपणाच्या सामाजिक व धार्मिक समजुतीस लागलेला वणवा कोट्यावधि अजागळ कीटकांच्या क्षुद्र पक्षपाताने किंवा मोठ्या किड्यांच्या श्वासवाताने विझण्याचा मुळीच संभव नाही. उलट हेच त्यात होरपळले जाण्याचा संभव आहे. " (संपूर्ण आगरकर- मा. दा. आळतेकर- पृ. १४५.)

सामाजिक सुधारणेसाठी कायद्याचा आश्रय फारसा घेऊ नये, असे त्यांचे मत होते. परंतु त्याची मदत





घेतल्याशिवाय भागणार नाही हे सांगताना प्राचार्य आगरकर म्हणतात, " सामान्य दृष्टीने पाहता कायद्याची मदत घेणे जरी सर्वांशी ग्राह्य नाही तथापि आमच्या समाजाचा पूर्व इतिहास व सांप्रतची स्थिती ही मनात आणता हे आमचे निगरगट्ट तट्टू कायद्याच्या फोकावाचून हालणार नाही."

न्या. रानडे आणि म. फुले

न्या. रानडे व म. फुले या दोन्ही समाजसुधारकांनी येथे नवी जीवनमूल्ये रुजविण्याचा प्रयत्न केला. परंतु त्यांच्यामध्ये आपल्याला काहीसा फरक सांपडेल. पहिला ठळक फरक असा की, जातिभेदाबद्दल दोन्ही समाजसुधारकांची मते एकच होती. परंतु जातिभेद, अस्पृश्यता, शूद्र व तत्सम समाज यांची दुःखे याबद्दल बोलताना म. फुले यांच्या लेखणीला विशेष धार प्राप्त झाली होती. न्या. रानडे यांची जातिभेदावरील टीका तुलनात्मकदृष्ट्या पुष्कळ संयत होती. याची कारणे कदाचित काही अंशी सामाजिक परिस्थितीत असतील. म. फुले हे तथाकथित शूद्र समाजात जन्माला आल्यामुळे त्यांच्या वाट्याला सामाजिक विषमतेचे दुःख अधिक होते. जातिभेदाचा दंश त्यांच्या मनाला अधिक जहरी झाला. न्या. रानडे या विषमतेच्या दुःखापासून मुक्त होते. त्यातून कदाचित आविष्कारातील फरक जन्माला आला असेल. काही अंशी महाराष्ट्राच्या ७।८ शे वर्षांच्या इतिहासात आपल्याला थोड्याफार फरकाने हेच दृश्य दिसते. सर्वच भागवत संप्रदायातील संतांनी धार्मिक क्षेत्रातील विषमतेवर टीका केली आहे. देवाच्या दरबारात सर्व जातीचे लोक समान आहेत असे त्यांनी सांगितले आहे. परंतु आध्यात्मिक क्षेत्रातील विषमतेवर टीका करताना एकनाथापेक्षा तुकारामाची भाषा अधिक कठोर, जहाल वाटते. त्याचप्रमाणे १९ व्या शतकाच्या उत्तरार्धात म. फुले यांची जातिव्यवस्थेविरुद्ध टीका, न्या. रानडे वा प्राचार्य आगरकर याच्यापेक्षा अधिक जहाल वाटते. २० व्या शतकामध्ये डॉ. आंबेडकर व म. गांधी यांच्या अस्पृश्यतेवरील टीकांतही आपल्याला हाच फरक वाटतो. तुकाराम, म. फुले वा डॉ. आंबेडकर यांच्या टीकेला जो तिखटपणा आला आहे तो कदाचित त्यांच्या सामाजिक परिस्थितीतून आला असेल.

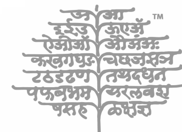
न्या. रानडे व लोकहितवादी

न्या. रानडे आणि लोकहितवादी यांच्या सामाजिक विचारामध्ये पुष्कळ साम्य होते. परंतु त्यांच्यामध्ये एक मूलभूत फरक म्हणजे न्या. रानडे हे आयुष्याच्या शेवटच्या क्षणापर्यंत आपल्या मूळच्या विचारांशी सुसंगत होते. लोकहितवादीचे आयुष्याच्या प्रारंभीचे समाजसुधारणेचे विचार आणि आयुष्याच्या अखेरीचे त्यांचे विचार यामध्ये पुष्कळ फरक आहे. लोकहितवादीच्या वैचारिक जीवनाचा आलेख वरून खाली सरकत गेला आहे. आयुष्याच्या अखेरीस ते पुष्कळ कर्मठ बनले होते. कर्मकांडात ते दिवसाचे चार-चार तास घालवीत होते. भूतकाळातील न्यायपंचायतीचे पुरुज्जीवन करण्याकडे त्यांचा कल झुकत चाललेला होता. १८४८ साली शतपत्रातून त्यांनी परंपरागत प्रतिगामी विचारावर जेवढे कठोर प्रहार केले आहेत, तेवढे प्रहार त्यांनी आयुष्याच्या उत्तरार्धात फारसे केलेच नाहीत. दोन्ही समाजसुधारकांच्या वैचारिक जीवनाचा आलेख या दृष्टीने अभ्यासण्याजोगा आहे.

न्या. रानडे व म. गांधी

न्या. रानडे व म. गांधी यांनी आधुनिक भारताच्या दृष्टीने महत्वाचे कार्य केले. परंतु त्यांच्या आधुनिक भारतासंबंधीच्या कल्पनांमध्ये काही बाबतीत मूलभूत फरक आहे. न्या. रानडे हे येथील औद्योगीकरणाचे पुरस्कर्ते आहेत तर म. गांधी यांनी येथील औद्योगीकरणाला प्रामुख्याने विरोधच केला आहे. न्या. रानडे यांनी औद्योगीकरणाबरोबर नागरीकरणाचा पुरस्कार केला आहे तर म. गांधी यांनी प्रामुख्याने ग्रामीण जीवन टिकविण्यावरच भर दिला आहे. या मागे त्यांच्या तात्विक भूमिका कोणत्या होत्या हे समजावून घेणे उद्बोधक ठरणार आहे.

न्या. रानडे यांनी येथे मोठ्या प्रमाणावर औद्योगीकरण व्हावे असे म्हटले आहे. या मागे त्यांची मुख्य भूमिका येथील गरीबी नष्ट करणे हीच आहे. या देशात औद्योगिक क्रांती झाल्याशिवाय येथील अमर्याद गरीबी हटणार नाही अशी त्यांची ठाम भूमिका आहे. हिंदुस्थानातील दारिद्र्याची त्यांना तीव्र जाणीव होती, हे त्यांच्या भाषणावरून स्पष्ट दिसते. १८९० साली पुणे येथे झालेल्या पहिल्या औद्योगिक परिषदेचे उद्घाटन





करताना ते म्हणतात, "आपण नुसते रस्त्यातून चाललो आणि आमच्या आर्थिक जीवनाचा वरवर जरी अभ्यास केला तरी आपली गरीबी किती आहे याची आपल्याला जाणीव होते. आपल्यापैकी कित्येक लाख लोकांचे दररोजचे उत्पन्न दोन आणे देखील नाही. लाखो लोक दररोज अर्धपोटी राहतात, आणि दुष्काळ व मृत्यू यांच्या सीमारेषेवर कसेबसे जगत असतात. त्यातून एखादा पावसाळा चुकला की ते मृत्यूच्या बाजूला झपाट्याने फेकले जातात."

("We need only walk through our streets and study the most superficial aspects of our economic situation and the fact forces itself upon us that we are a people of little resources. Many millions among us scarcely earn a couple of annas a day. Many millions more are always underfed and live on the borderland of famine and slow death, into which the failure of a single monsoon precipitates them.")

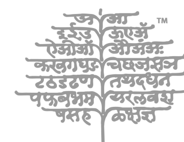
(Essays on Indian Economics–1916, pp. 176.)

आपल्या गरीबीची कारणमीमांसा करताना ते सांगतात, गरीबीचे मूळ राजकीय कारणापेक्षा आर्थिक जीवनातच आपल्याला शोधले पाहिजे. खंडणीच्या रूपाने या देशातून इंग्लंडला दरवर्षी पैसा जातो म्हणून आपल्याला गरीबी आली आहे, हे फारसे खरे नाही. आपली सर्व अर्थव्यवस्था मुख्यतः शेतीप्रधान अर्थव्यवस्था आहे. येथे उद्योगधंद्यांची वाढच झाली नाही. त्यामुळे आपण दरवर्षी कच्च्या मालाची निर्यात करतो व पक्क्या मालाची आयात करतो. या[...]ळे दरवर्षी आपल्या देशातून पुष्कळ पैसा बाहेर जातो. [...] थांबवावयाचे असेल तर येथे उद्योगधंद्याची वाढ झाली पाहिजे. येथील जुने परंपरागत धंदे औद्योगिक क्रांतीतून तयार झालेल्या नव्या कारखान्यापुढे टिकणार नाहीत. यासाठी औद्योगीकरण हाच एकमेव मार्ग आहे. हे औद्योगीकरण शेतीच्या क्षेत्रातही झाले पाहिजे.

म. गांधी यांची या बाबतची भूमिका मूलतः वेगळी आहे. औद्योगीकरणाकडे पाहण्याची त्यांची भूमिका मुख्यतः नैतिक आहे. औद्योगीकरणामुळे माणसाचा नैतिकदृष्ट्या अधःपात होतो. नैतिकजीवन जगणे हे आपले सर्वश्रेष्ठ उद्दिष्ट आहे, त्यामुळे आपण औद्योगीकरणाच्या मार्गाने जाऊ नये अशी त्यांची भूमिका आहे औद्योगीकरणामुळे प्रगत राष्ट्रे मागासलेल्या राष्ट्रांची आर्थिक पिळवणूक करतात, इतकेच नव्हे तर राष्ट्रातही श्रीमंत कारखानदार गरीब मजुरांचे शोषण करतात. हे आर्थिक शोषण औद्योगिक क्रांतीमुळे मोठ्या प्रमाणावर शक्य होते. शोषण हे अनैतिक आहे, म्हणून औद्योगीकरण नको अशी म. गांधीची एक भूमिका आहे. या अर्थव्यवस्थेला पर्यायी अर्थव्यवस्था म्हणून त्यांनी स्वयंपूर्ण ग्रामरचनेचा पुरस्कार केला आहे. जास्तीत-जास्त औद्योगीकरण हा न्या. रानडे यांच्यासमोरचा आदर्श होता तर उलट कमीतकमी औद्योगीकरण हे म. गांधीसमोरील चित्र होते. आजचा हिंदुस्थान न्या. रानडे यांच्या मार्गाने चालला आहे असे वाटते.

न्या. रानडे व एम. एन रॉय

न्या. रानडे व मानवेंद्रनाथ रॉय यांनी भारताच्या आधुनिकीकरणाचा प्रयत्न केला. परंतु त्यांच्या आधुनिकीकरणाच्या कल्पनांमध्ये काही बाबतीत मूलभूत फरक आहे. सार्वजनिक जीवनाला नैतिक मूल्यांचे अधिष्ठान पाहिजे हा विचार दोन्ही विचारवंतांनी मान्य केला होता. परंतु या नैतिक कल्पनांचे उगमस्थान कोणते ? नैतिक मूल्यामागील अधिष्ठान काय ? यासंबंधी त्यांच्या कल्पना मूलतः वेगळ्या आहेत. न्या. रानडे यांची नैतिक कल्पना पारलौकिक विचारावर आधारलेली आहे. अतिमानवी, दैवी शक्ती, हे नैतिक मूल्याचे उगमस्थान आहे अशी त्यांची धारणा आहे. उलट मानवेंद्रनाथ रॉय यांनी पूर्णपणे ऐहिक नीतिकल्पना (Secular Morality) स्वीकारली आहे. माणूस हा मूलतः विवेकशील आहे आणि म्हणून तो नीतिमान् होऊ शकतो अशी त्यांची श्रद्धा आहे. यामागे माणसामध्ये मूलतः नैतिक प्रेरणा असते असेही त्यांच्या विचारातून सूचित झाले आहे. विचाराच्या साहाय्याने माणूस हा भले आणि बुरे यामध्ये फरक करू शकतो, त्यामुळे तो नीतिमान होऊ शकतो अशी त्यांची भूमिका आहे. परंतु पारलौकिक, अतिमानवी आधार





त्यांना पूर्णपणे अमान्य आहे. भीतीतून निर्माण झालेली नीती ही खरी नीती नव्हे असेही त्यांनी या संदर्भात म्हटले आहे.

व्यक्तिवाद आणि मानवी स्वातंत्र्य या कल्पना दोन्हीही विचारवंतांना मान्य आहेत. परंतु रॉय यांची स्वातंत्र्याची कल्पना अधिक सखोल आणि शास्त्रीय आहे. मनुष्य हा सर्व गोष्टीचा मानदंड आहे. हा विचार न्या. रानडे व एम. एन. रॉय यांनी स्वीकारलेला आहे. परंतु न्या. रानडे यांनी हा विचार गृहीत धरून पुढील चर्चा केलेली आहे. रॉय यांनी या विचाराची शास्त्रीय चिकित्सा केलेली आहे. माणूस हा सर्व गोष्टीचा मानदंड का ? हे सांगताना रॉय यांनी मुख्यतः दोन कारणे दिली आहेत :

(१) मनुष्य हा सर्व समाज-संस्था, धर्मसंस्था, राज्यसंस्था, यांचा निर्माता आहे. माणसाने या सर्व समाजसंस्था आपल्या विकासासाठी निर्माण केलेल्या आहेत. त्यामुळे स्वाभाविकच मनुष्याचा विकास हे आपले साध्य असून समाजसंस्था ही आपली साधने आहेत.

(२) दुसरे, मनुष्य हा विश्वाच्या केंद्रस्थानी आहे. कारण मनुष्य हे विश्वामध्ये चालू असलेल्या लाखो वर्षाच्या उत्क्रांतीचे सर्वात परिणत, विकसित रूप आहे. माणसापेक्षा अधिक उत्क्रांत, विकसित असे आपणास दुसरे काहीही दिसत नाही. माणसामधील सर्जनशीलता, विवेकशीलता, त्याच्यामध्ये असलेली उपजत सौंदर्यदृष्टी, नीतिशीलता ही त्याच्या विकसित उत्क्रांतीची लक्षणे आहेत. माणसामध्ये या ज्या प्रेरणा वा वैशिष्ट्ये दिसतात त्या विश्वातील इतर कोणत्याही जीवसृष्टीमध्ये आढळत नाहीत. त्यामुळे देखील मनुष्य हा सर्व गोष्टीचा मानदंड आहे अशी रॉय यांची धारणा आहे.

धर्मपंथातीत राज्याचे प्रमुख पुरस्कर्ते

आधुनिक भारतातील धर्मपंथातीत राज्याचे प्रमुख पुरस्कर्ते म्हणून न्या. रानडे यांचे भारतीय जीवनातील स्थान अत्यंत महत्वाचे आहे. न्या. रानडे यांनी मुख्यत १८७० ते १९०१ या काळात भारतीय जीवनाच्या वैचारिक पायाभरणीचे कार्य केले. या काळात भारतीय राष्ट्रवाद नव्याने आकार घेत होता. या काळात भारतीय राष्ट्रवादाचा आशय कोणता असावा यासंबंधी येथे दोन विचारप्रवाह आमच्या प्रवृत्तीतून वहात होते. येथील एक विचारप्रवाह आमच्या राष्ट्रवादामध्ये धर्मवादाचा आशय ओतून राष्ट्रवाद हा धर्मवादावर उभा करण्याचा प्रयत्न करीत होता. उलट दुसरा विचारप्रवाह धर्मवाद व राष्ट्रवाद यामध्ये फरक करून राष्ट्रवाद हा लोकशाही, उदारमतवाद, मानवी समता या मूल्यावर उभा करण्याचा प्रयत्न करीत होता. पहिल्या विचारप्रवाहाचे प्रतिनिधी म्हणून स्वामी विवेकानंद, स्वामी दयानंद सरस्वती, अरविंद घोष याचा उल्लेख करावा लागेल. याउलट दुसऱ्या विचारप्रवाहाचे प्रवक्ते म्हणून न्या. रानडे, ना. गोखले, प्राचार्य आगरकर, ना. फिरोजशाह मेहता, दादाभाई नौरोजी यांचा उल्लेख करावा लागेल. या दुसऱ्या विचारप्रवाहाचा जोराचा पुरस्कार प्रमुख प्रवक्ते म्हणून न्या. रानडे यानी केलेला आढळून येईल. या विचारप्रवाहाच्या पोटातूनच पुढे स्वाभाविकपणे आजच्या धर्मपंथातीत राज्याच्या कल्पनेचा जन्म झाला. आजच्या धर्मपंथातीत राज्याचा जन्म न्या. रानडे व त्यांच्या विचारप्रवाहाचे प्रवक्ते यांच्या विचारातून झालेला असल्याने त्याला अनन्यसाधारण महत्त्व आहे. धर्मपंथातीत राज्यासंबंधी या दुसऱ्या विचारप्रवाहाच्या पुरस्कर्त्यांमध्ये जरी एकमत असले तरी प्रत्येकाची भूमिका इतरापेक्षा काहीशी वेगळी होती. न्या. रानडे यानी धर्मपंथातीत राज्याचा पुरस्कार केलेला आहे, परंतु त्यांच्या या राज्याचा तात्विक पाया मुख्यतः उदारमतवाद हाच होता. दुसऱ्याच्या मताबद्दल आदर व सहिष्णुता हा उदारमतवादाचा महत्वाचा भाग आहे. त्यामुळे त्यामध्ये एकाच धर्माबद्दल आग्रही, ऐकान्तिक भूमिका असू शकत नाही.

उदारमतवादातील ही सहिष्णुता व्यक्तिवादावरील गाढ निष्ठेतून जन्माला आली आहे. प्रत्येक व्यक्तीचे जीवन पवित्र आहे. प्रत्येक व्यक्ती हाच सर्व गोष्टीचा मानदंड आहे अशी उदारमतवादाची धारणा आहे. त्यातून त्याच्या विचाराबद्दल, मताबद्दल आदर जन्माला येतो. या दृष्टीने न्या. रानडे यांनी वेगवेगळ्या धर्मांचा पुरस्कार करणाऱ्या व्यक्तीबद्दल आदर बाळगून राज्यसंस्था एकाच धर्मकल्पनेवर न उभारता ती धर्मपंथातीत पायावर उभी





करावी असे म्हटले आहे. न्या. रानडे- यांच्या इतर समकालीनांशी तुलना करता त्यांची ही भूमिका चटकन आपल्या नजरेत भरते. १८८५ साली राष्ट्रीय कॉंग्रेसची स्थापना झाली. कॅंग्रेसच्या या संस्थापका-मध्ये सर्व सभासद धर्मपंथातीत राज्याचे पुरस्कर्ते होते. परंतु त्यापैकी पुष्कळांची भूमिका फलप्रामाण्यवादावर (Pragmatism) उभारली होती. राष्ट्रीय कॉंग्रेसमध्ये सर्व धर्माच्या, जातीच्या, वंशाच्या लोकांना घ्यायचे तर राज्याची कल्पना धर्मपंथातीत ठेवली पाहिजे, अशी त्यांची व्यावहारिक भूमिका होती. धर्म ही कल्पना राष्ट्रीय कॉंग्रेसमध्ये आणली तर धर्म ही कॉंग्रेसची छकले करणारी शक्ती ठरेल असे त्यांना वाटत होते. याच फलप्रामाण्यवादी भूमिकेवरून पुष्कळांनी धर्मपंथातीत राज्याच्या कल्पनेचा पुरस्कार केला होता. लो. टिळक या विचाराचे प्रवक्ते होते, असे स्थूल मानाने म्हणायला हरकत नाही. १८९६ साली सामाजिक परिषदा व राष्ट्रीय परिषदा एकाच मंडपात भरायला त्यांनी जो विरोध केला होता. त्या मागील त्यांची भूमिका पाहिली म्हणजे या विचार-प्रवाहाची कल्पना येते. या फलप्रामाण्यवादी भूमिके-प्रमाणेच म. फुले यांनी वेगळी व स्वतंत्र भूमिका घेतली होती. धर्म ही व्यक्तीगत खाजगी बाब आहे. राज्यसंस्थेला व्यक्तीच्या या खाजगी क्षेत्रात हस्तक्षेप करण्याचे काही कारण नाही. परलोकामध्ये मुक्ती वा मोक्ष कसा मिळवावा हा धर्माचा मुख्य प्रश्न आहे. राज्यसंस्थेचा या पारलौकिक मूल्याशी काही संबंध नाही ही त्यांची भूमिका होती. याच भूमिकेतून एक पाऊल पुढे जाऊन त्यांनी असे सांगितले की, एका कुटुंबात जैन, बौद्ध, वैदिक अशा वेगवेगळया धर्म-विचारांचा पुरस्कार करणाऱ्या व्यक्ती देखील राहू शकतील. न्या. रानडे, लो टिळक, म. फुले यांच्या-प्रमाणे प्राचार्य आगरकर यांनी धर्म-पंथातीत राज्या-संबंधी बुद्धिप्रामाण्यवादानुसार स्वतंत्र वेगळी भूमिका घेतली होती. धर्म, देव या कल्पनेसंबंधी आगरकरांनी बुद्धिवाद्यांची वा भौतिकवाद्यांची भूमिका स्वीकारली होती. धर्म, ईश्वर या कल्पना माणसाने कशा निर्माण केल्या आहेत याची त्यांनी एतिहासिक पद्धतीने चर्चा करून परलोकासंबंधी कल्पनाच टाकून दिली आहे. त्यामुळे भौतिकवाद वा विशुद्ध बुद्धिवाद हाच आगरकरांच्या धर्मपंथातीत राज्याचा तात्त्विक आधार असल्याचे आपल्याला दिसून येईल.

न्या. रानडे यांच्या आधी सुमारे दोनअडीच हजार वर्षे येथे धर्मपंथातीत राज्याची कल्पना रूढ होती. परंतु प्राचीन व मध्ययुगातील राजेशाहीमधील धर्म-पंथातीत राज्य व आधुनिक युगातील लोकशाहीतील धर्मपंथातीत राज्य यामध्ये फरक आहे. न्या. रानडे यांनी आपल्या विवेचनातून हा फरक स्पष्ट केला आहे. यादृष्टीने न्या. रानडे यांचा विचार आपल्या परंपरागत विचारप्रवाहाला महत्त्वाची कलाटणी देणारा होता.

भारतीय अर्थशास्त्राचे जनक

आधुनिक भारतातील धर्मपंथातीत राज्याच्या पुरस्कर्त्याप्रमाणेच आधुनिक भारतीय अर्थशास्त्राचे जनक म्हणून न्या. रानडे यांचे येथील जीवनात अत्यंत महत्त्वाचे स्थान आहे. १९ व्या शतकाच्या मध्याला इंग्लंड-युरोपमध्ये मुक्तस्पर्धेचे तत्वज्ञान प्रचलित होते. प्रत्येक व्यक्तीने आपले हित साधले की, आपोआप राष्ट्राचे, समाजाचे हित साधले जाते अशी त्या मागे धारणा होती. ॲडमस्मिथने मुख्यत: या व्यक्तिवादी स्पर्धाप्रधान आर्थिक विचाराचा पाया घातला होता. पुढे अर्थशास्त्राचे सिद्धांत स्थलकालनिरपेक्ष असतात असा विचार इंग्लंडमधील अर्थशास्त्रज्ञ मांडू लागले होते. त्यांच्या विचारावर नकळत पदार्थविज्ञान, प्राणिशास्त्र, रसायनशास्त्र या निसर्गशास्त्रातील अभ्यास-पद्धतीची छाप पडली होती. या निसर्गशास्त्रातील सिद्धांताप्रमाणे अर्थशास्त्राचे सिद्धांत त्रिकालाबाधित असतात व सर्व जगभर ते सारखेच लागू असतात अशी त्यामागे भूमिका होती. या दृष्टीने इंग्लंडला लागू असणाऱ्या स्पर्धाप्रधान अर्थव्यवस्थेचा सिद्धांत ते हिंदुस्थानच्या अर्थव्यवस्थेला लागू करीत होते. अशा या काळात अर्थशास्त्राचे सिद्धांत निसर्ग-शास्त्राप्रमाणे स्थलकाल निरपेक्ष असू शकत नाहीत, ते परिस्थितिसापेक्ष असतात असा अत्यंत महत्त्वाचा विचार न्या. रानडे यांनी मांडला व या दृष्टीने ॲडमस्मिथचे व्यक्तिवादी स्पर्धाप्रधान तत्वज्ञान भार-तीय अर्थव्यवस्थेला लागू करता येणार नाही असेही त्यांनी सांगितले. या स्पर्धाप्रधान अर्थव्यवस्थेमागे जी





गृहीतकृत्ये धरलेली आहेत ती भारतासारख्या देशाला लागू पडत नाहीत, असेही त्यांनी दाखवून दिले. याद्दष्टीने भारतीय परिस्थितीला योग्य असे येथील नवे धोरण आपण स्वीकारले पाहिजे असेही त्यांनी आग्रहाने सांगितले.

भारतीय अर्थव्यवस्था राज्यसरकारच्या संरक्षणाच्या धोरणाखालीच वाढू शकेल. मुक्त स्पर्धेचे आर्थिक तत्वज्ञान भारतीय अर्थव्यवस्था खिळखिळी करून टाकील असा विचार त्यानी मांडला. भारतीय अर्थव्यवस्थेचा स्वतंत्रपणे, येथील परिस्थितीच्या संदर्भात यानंतरच विचार सुरू झाला. याद्दष्टीने आधुनिक भारतातील अर्थशास्त्राचे जनक म्हणून त्यांचा जो उल्लेख केला जातो तो अतिशय अर्थपूर्ण आहे असे आपल्याला दिसून येईल.

या संदर्भात हिंदुस्थानात त्यावेळी दादाभाई नौरोजी, यांचा भारतीय आर्थिक परिस्थिती संबंधी खंडणी–विषयक एक सिद्धांत प्रचलित होता. या सिद्धांताप्रमाणे हिंदुस्थानातून दरवर्षी खंडणीच्या रूपाने २० कोट रुपये भारताबाहेर जातात व त्यामुळे हा देश अत्यंत दरिद्री बनत आहे, असा त्यांच्या सिद्धांताचा आशय होता. न्या. रानडे यानी हा सिद्धांत जवळ जवळ टाकून दिला आहे. दादाभाई नौरोजी यांच्या या सिद्धातातील फोलपणा दाखविताना ते म्हणतात:

" काही लोकांना वाटते की, आपल्याला दरवर्षी जी २० कोटी रुपयांची खंडणी जादा निर्यातीच्या स्वरूपाने जोपर्यंत द्यावी लागते तोपर्यंत आपण हतबल आहोत आणि आपल्याला काहीच करता येणार नाही. हा विचार योग्य अगर आपल्या पुरुषार्थास साजेसा आहे असे वाटत नाही. या खंडणीपैकी एक भाग आपल्याला कर्जाऊ दिलेल्या रकमेवरील अगर येथे गुंतविलेल्या परदेशी भांडवलावरील व्याजाच्या रूपाचा आहे. आणि त्याबद्दल तक्रार करण्याऐवजी इतक्या कमी व्याजावर आपल्या गरजा भागविणारा सावकार आपल्याला मिळाला आहे याबद्दल आपण कृतज्ञ राहिले पाहिजे. खंडणीचा आणखी काही भाग सरकारी कामास लागणारा माल विकत घेण्यासाठी दिला जातो. अशा प्रकारचा माल आपल्याकडे होत नसल्याने तो बाहेरून आणणे, त्याची किंमत देणे हे यथायोग्यच आहे. खंडणीचा जो भाग राज्यकारभार, संरक्षण, पेन्शन वगैरे गोष्टीसाठी द्यावा लागतो त्याची मुळीच गरज नाही आणि त्याबद्दल तक्रार करता येण्यासारखी आहे. परंतु इंग्रजी अधिराज्यामुळे ही खंडणी जशी द्यावी लागते तशीच इंग्रजांच्या अधिसत्तेमुळेच आपल्याला चीनकडून आपल्या अफूच्या मक्त्याने जवळ जवळ तेवढीच खंडणी वसूल करता येते. म्हणून या खंडणीच्या वायफळ चर्चेत आपला वेळ अगर बुद्धी तुम्ही खर्च करावी असे मला वाटत नाही. हा प्रश्न आपल्या राजकीय पुढाऱ्यांसाठी राखून ठेवावा हे बरे. "

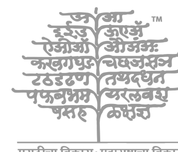
(Inaugural address of the First Industrial Conference Poona 1890. Essays on Indian Economics, L.XX A. Natesun and Co, Madras, 1906. Page 200)

न्या. रानडे यांचे हे विचार १८९० सालातील आहेत. परंतु या प्रश्नाबाबत न्या. रानडे यांच्या विचारात झालेली उत्क्रांती महत्वाची आहे.

१८७२–७३ साली त्यांच्या विचारावर दादाभाई नौरोजी यांच्या खंडणीविषयक सिद्धान्ताची मोठी छाप होती. न्या. रानडे यांनी 'व्यापारासंबंधी व्याख्याने'या विषयावर ८ डिसेंबर १८७२ व २२ फेब्रुवारी १८७३ रोजी पुणे येथे दोन व्याख्याने दिली होती. ही दोन्ही व्याख्याने नुकतीच गोखले अर्थशास्त्र संस्थेच्या वतीने प्रा. नी. वि. सोवनी यांनी प्रकाशित केली आहेत. या व्याख्यानामधून न्या. रानडे यांनी दादाभाई नौरोजी यांच्या खंडणीविषयक सिद्धान्ताच्या दृष्टानेच सर्व चर्चा केली आहे. न्या. रानडे यांनी या सिद्धान्ताचा पुरस्कार केला त्यावेळी ते वयाने अवघे तीस वर्षाचे होते. परंतु १८–१९ वर्षानंतर यांच्या विचाराला जी परिपक्वता आली होती, त्यावेळी त्यानी वरील सिद्धांत जवळ जवळ पूर्णपणे अमान्य केला आहे. न्या. रानडे यांच्या विचारातील उत्क्रांतीचे स्वरूप समजावून घेण्याच्या दृष्टीने त्यांच्या या दोन व्याख्यांनाना विशेष महत्व आहे.

स्थिर लोकशाहीची बीजे

आशियातील नव्याने स्वतंत्र झालेल्या सर्व राष्ट्रामध्ये भारतीय लोकशाहीचे एक वैशिष्ट्य असे की आशियामधील ही एकमेव स्थिर लोकशाही आहे.





हिंदुस्थानाबरोबर आशियातील सुमारे ३५-४० राष्ट्रे स्वतंत्र झाली परंतु आता तेथे सर्व ठिकाणी डाव्या अथवा उजव्या हुकूमशाहीचे साम्राज्य सुरू झाले आहे. या सर्व राष्ट्रांतील लोकशाही कोसळली आहे. आशियाच्या या पार्श्वभूमीवर भारतातील स्थिर लोकशाहीचे वैशिष्ट्य चटकन नजरत भरते. हिंदुस्थानातील या स्थिर लोकशाहीचा पाया १९व्या शतकाच्या उत्तरार्धात येथील काही थोर विचारवंतांनी व लोकशाहीच्या प्रवक्त्यांनी घातला असे आपल्याला दिसून येईल. त्यामध्ये आपल्याला न्या. रानडे, ना. गोखले, लो. टिळक, प्राचार्य आगरकर यांच्यासारख्या थोर लोकशाही विचाराच्या पुरस्कर्त्यांचा उल्लेख करावा लागला. न्या. रानडे यांनी येथे आपल्या उदारमतवादी तत्त्वज्ञानाच्या आधारे कायद्याच्या राज्याबद्दल आदरांची भावना रुजविण्याचे प्रारंभीचे कार्य केले. ब्रिटिश राजवट येण्यापूर्वी येथे अनेक शतके कायद्याच्या राज्याची कल्पना फारशी नव्हतीच. या पार्श्वभूमीवर कायद्याबद्दल आदर निर्माण करून सनदशीर मार्गाने सर्व चळवळी करण्याचा मार्ग त्यांनी देशाला दाखवून दिला. त्यांचा मार्ग मवाळ म्हणून त्यांच्यावर टीका झाली असेल, परंतु सर्व राजकीय चळवळी सनदशीर मार्गानेच केल्या पाहिजेत असा मूलमंत्र त्यांनी देशाला दिला. आशियातील इतर देशामध्ये अशा विचाराचे प्रवक्ते आपल्याला फारसे दिसणारच नाहीत. त्यामुळे आशियातील इतर देशामध्ये स्वातंत्र्य मिळाल्यानंतर थोड्याच वर्षांत अराजक, बेंदली, वा यादवी युद्ध यांचेच राज्य सुरू झाले. या दृष्टीने येथे नवी लोकशाही राजवट येत असताना तिच्यामध्ये अशा विचारांचा प्राण ओतण्याचे महत्त्वाचे कार्य करणे जरूर होते. हे कार्य १९२० पर्यंत न्या. रानडे, ना. गोखले, लो. टिळक, प्राचार्य आगरकर यांनी केले. आजच्या स्थिर लोकशाही जीवनामध्ये त्यामुळे प्रारंभीच्या या थोर शिल्पकारांचा वाटा मोठा आहे, हे आपल्याला मान्य केले पाहिजे.

देशात गेल्या काही वर्षांपासून पार्लमेंटमध्ये व बाहेर ज्या तऱ्हेचे आंदोलन चालू आहे या संदर्भात तर न्या. रानडे व इतर विचारवंत यांच्या सनदशीर चळवळीचे महत्त्व विशेष वाढले. मोर्चे, संप, सत्याग्रह, कायदेभंग, या सर्व मार्गांमुळे लोकामधील कायद्याच्या आदराची भावनाच आस्ते आस्ते कमी होत चालली आहे. आशियातील एक विकसनशील राष्ट्र म्हणून भारताला विशेष महत्त्वाचे स्थान आहे. या देशामध्ये कायद्याबद्दलची आदराची भावना सामान्य माणसामध्ये अद्याप पुरेशी रुजलेली नाही. ती रुजविण्याचे कार्य चालू आहे. अशा या काळात कायद्याबद्दल अनादर वाटेल अशी आंदोलने करणे म्हणजे लोकशाहीचा पायाच दुबळा करणे आहे. अशा चळवळी पुढील ५-१० वर्षे येथे सतत वाढत गेल्या तर या देशामध्ये कोणत्याच पक्षाचे स्थिर सरकार राहू शकणार नाही. अराजकाचा कायमचा शाप या देशाच्या कपाळी लिहिला जाईल. या संदर्भामध्ये न्या. रानडे यांनी सनदशीर मार्गाने करावयाच्या चळवळीवर जो भर दिला आहे, तो अतिशय महत्त्वाचा आहे. लोकशाहीचे सर्व संकेत पाळूनच आपल्याला सर्व चळवळी केल्या पाहिजेत. न्या. रानडे यांनी ७०-८० वर्षांपूर्वी देशाला दिलेला इशारा आज कदाचित जितका महत्त्वाचा आहे तितका तो यापूर्वी नसेल. यासंदर्भात म. गांधींच्या कायदेभंगाच्या चळवळीचा उल्लेख केला जाण्याचा संभव आहे. परंतु म. गांधींनी केलेली चळवळ व सध्या देशात चालू असलेली आंदोलने यामध्ये मूलभूत फरक आहे. गांधींनी सत्याग्रहाच्या, कायदेभंगाच्या चळवळी केल्या त्या परकीय सरकार विरुद्ध. परकीय राजवटीला या देशामध्ये नैतिक अधिष्ठान नव्हते. त्यामुळे गांधींच्या चळवळीचा संदर्भ वेगळा होता. आताची आंदोलने ही आपल्याच सरकारविरुद्ध आहेत. या कायद्यांना लोकमताच्या नैतिक मूल्याचे अधिष्ठान आहे. परकीय सरकारविरुद्ध केलेले आंदोलन यामध्ये आपल्याला फरक केला पाहिजे. ही सर्व पार्श्वभूमि लक्षात घेऊन न्या. रानडे यांनी केलेल्या सनदशीर चळवळीचे महत्त्व आज देशात योग्य प्रकारे जपले गेले पाहिजे.



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

वाचकांचा पत्रव्यवहार –

सावेरि' याचा अर्थ काय ?

'नवभारत' मासिकाच्या नोव्हेंबर १९६६ (वर्ष २०: अंक २) या अंकात प्रा० मधुकर वासुदेव धोंड यांनी 'ज्ञानेश्वरीतील तीन झाडे' या नावाचा एक वाचनीय लेख लिहिला आहे. त्यात त्यांनी 'सा (सो) वेरी', 'खैर' आणि 'हिवर' या झाडांच्या स्वरूपासंबंधी आणि त्यांच्या ज्ञानदेवीतील निर्देशांविषयी चर्चा केली आहे. येथे 'सा (सो) वेरि' याविषयीच्या प्रा. धोंडांच्या म्हणण्याचा विचार करावयाचा आहे. 'सावेरी' हे पद ज्ञानदेवी ९·१७३ येथे आणि 'सोवेरी' हे पद ९·१७४ येथे आलेले आहे. दोन्ही ठिकाणी 'सावेरि' आणि 'सोवेरि' असे ह्रस्वान्तच मूळ शब्द मानिले पाहिजेत. तरच 'सावेरी' आणि 'सोवेरी' अशी षष्ठीची दीर्घान्त एकवचने सिद्ध होतील, हे प्रथम लक्षात घेतले पाहिजे.

प्रा. धोंडांचे म्हणणे असे की, **'सोवेरी'** ही वाचनाची चूक आहे; तो शब्द मूळचा **'सावेरी'** असाच आहे; आणि त्याचा अर्थ 'सावरीचे झाड' 'शाल्मलितरु' असा आहे. (सावरीला शेंगा येतात आणि त्यातून अतिशय मुलायम असा कापूस निघतो.) 'सोवेरी' ही वाचनाची चूक असल्याबद्दल त्यांनी जे कारण दिलेले आहे, ते विवाद्य आहे. त्यांनी असे म्हटले आहे की, "हस्तलिखितात वरच्याच ओळीतील 'मूर्खां'चा ऊकार बरोबर 'सावेरी'तील 'सा'वर येऊन 'सावेरी' हा शब्द **'सोवेरी'** असा वाचला गेलेला दिसतो." म्हणजे पहिल्या चरणातील पदाचा ऊ–कार तिसऱ्या चरणातल्या पदावर गेला, व वाचनाची अनवधानाने चूक झाली, अशी त्यांची कल्पना: 'मूर्खांचे' या पदातील आद्य ऊ–कार नेमका त्याच्या खालच्या ओळीत असलेल्या 'सावेरी' या पदातील आद्य 'सा–'वर भासून 'सावेरी' याचे वाचन 'सोवेरी' असे होऊन ते चुकले, अशी प्रा. धोंडांची गृहीत कल्पना. पण साक्षात हस्तलिखित आपल्यापुढे असल्यावाचून ही गृहीत कल्पना कशी मान्य करिता येईल ? शिवाय, स्वत: राजवाड्यांनीच **'सावेरी'** आणि **'सोवेरी'** असे दोन स्वतंत्र शब्द मानिले आहेत; त्यांच्या वेगळ्या व्युत्पत्ती दिल्या आहेत; आणि भिन्न अर्थही सांगितलेले आहेत. हेच शब्द, ह्याच व्युत्पत्ती आणि हेच अर्थ श्री. शिवाजीराव भावे यांनी दिलेले आहेत, ते राजवाड्यांस अनुसरूनच. भावे यांनी दिलेले आहेत, ते असे वाटते की, राजवाड्यांनी स्वतंत्र रीत्या संपादून प्रकाशित केलेला ज्ञानदेवीचा नववा अध्याय त्यांच्या पाहण्यात आलेला नसावा. नहून, त्यांनी त्यातील व्युत्पत्ती, अर्थ इत्यादी सामग्री जरूर दिली असती. यामुळेच प्रा. धोंडांनी भावे यांच्याविषयी या संबंधात जे लिहिले आहे, ते वस्तुत: राजवाड्यांना पोहोचते; कारण भावे यांनी राजवाड्यांचाच अनुसार केलेला आहे. आता, 'शतपर्विका > सअपेरी > सावेरी' (राजवाडे) या व्युत्पत्तीत प्रा. धोंडांना असमर्थनीय असे काय वाटते ? पर्वन् > पेर ही व्युत्पत्ती सर्वमान्य आहे. 'शत > स अ (य) > सा' हेही पूर्ण बरोबर आहे, हे प्राकृताभ्यासकांना माहीत आहे. शब्दामध्ये 'प' (ओष्ठ्य) याचा 'व' (ओष्ठ्य) होतो. दूर्वांना जागोजाग खूप पेरी असतात, हे प्रसिद्ध आहे. शिवाय, त्यांना फळ नसते. आतून त्या पोकळ असतात. त्यामुळे 'वरि फल नाहिं आंतु पोकला' (९-१७३) हे वर्णन त्यांना बरोबर लागू पडते. 'सरला वाढिनलेया' हेही वर्णन दूर्वांनाच लागू पडते, कारण त्या पेऱ्यांपेऱ्यांनी सरळ वाढतात. सावरीला एक तर पेरी नसतात, आणि ती सरळ वाढतही नाही. मूर्खांचे जिणेही असेच दूर्वांसारखे. निष्फळ आणि पोकळ. प्रा. धोंड म्हणतात की, हे 'सावरी'च्या झाडाचे वर्णन आहे परंतु ते शक्य वाटत नाही. 'सावरी'च्या फुलांचे आणि फळांचे स्वत: प्रा. धोंडांनीच जे वर्णन केलेले आहे, त्याशी 'वरि फल नाहिं आंतु पोकला' हे ज्ञानदेवीतले (९.१७३) वर्णन सर्वथा विरुद्ध आहे. कारण सावरीला फूल–फल येते, व फळ पोकळ नसतेच, उलट, कापसाने गच्च भरलेले असते, हे प्रसिद्ध आहे. त्या विरोधाचा परिहार करण्यासाठी केलेला संस्कृतातल्या अन्योक्तींचा उपयोग येथे कामी येणारा नाही. (– कारण एकाच विषयावर अगदी विरुद्धार्थकही अन्योक्ती सापडतात. – शिवाय, या अन्योक्तीचा काळ कोणता ?) खेडूत आणि शहरी लोक यांच्या दृष्टिकोणांचाही उपयोग नाही. (–कारण खेडूत लोक सावरीच्या कापसाचा चांगला पैसा करितात.) मुख्य भाग असा की, या स्थळी ते वर्णन लागू पडले पाहिजे. ते लागू पडत नसेल, तर प्रा. धोंडांचा अर्थ बरोबर नाही, असेच म्हणावे लागेल. उलटपक्षी, 'दूर्वा' हा अर्थ वर्णनाशी जुळ-

अनुक्रमणिका





तोही, आणि 'सावेरि' याची व्युत्पत्ती चुकीचीही वाटत नाही. १८.५७३ यातही हेंच विवेचन लागू पडते.

' मूर्खांच्या जीवनाला दूर्वांच्याप्रमाणे अगोदर मुळी फळच नसते. (९.१७३); पण यदाकदाचित् आले (' तेयांचे निफनले ' – ९.१७४), तरी ते व्यर्थच " – हे सांगण्याचे चढत्या श्रेणीचे तात्पर्य ९.१७४ यांत स्पष्ट आहे. म्हणून तेथे (९.१७४) वेगळे झाड घेतले आहे. कोणते ?– ' सोवेरी ' हे. सोवेरि= बांबू, कळक असा राजवाड्यांनी अर्थ दिलेला आहे; आणि त्याची व्युत्पत्ती अशी सूचित केलेली आहे : ' सुपर्वा ' > सोपेरि > ' सोवेरि ' ध्वनिघटनेच्या दृष्टीने प्रस्तुत व्युत्पत्तीत असंभाव्य असे काही नाही. कळकाची पेरी [–पर्वन्] ही उत्तम प्रकारे घडलेली, बळकट, भक्कम [सु–] असतात, प्रसिद्धच आहे. म्हणून राजवाड्यांचा हाही अर्थ योग्य वाटतो. कळकाला यदाकदाचित् तुऱ्याप्रमाणे फळ जरी आले, (–तेही फारफार वर्षांनी येते,–) तरी ते कोणी कुणाला देत नाही, की कोणी कुणाकडून घेत नाही (' सोवेरी फल आलें घेपे ना दीजे '– ९.१७४) धिक्कार असो. थू: ! [धिगि– ९.१७४.] आमच्या दृष्टीने हा अर्थ चांगला जुळतो; एवढेच नव्हे, तर सरसपणाने लागतो. कारण: (१) या दोन ओव्यांत दोन प्रकारच्या मूर्खांची द्विविध कर्मे सांगितली आहेत. (२) त्यांसाठी दोन झाडे घेतली आहेत;– एक दूर्वांचे, आणि दुसरे कळकाचे. (३) पहिल्याला फळ येतच नाही; दुसऱ्याला आले, तरी ते दिले घेतले जात नाही. (४) फळ न च येणे आणि आलेले फळ निष्प्रयोजन असणे यांत चढती श्रेणी सांगितली आहे (५) दोन्ही ओव्यांत प्रा. धोंडांच्या म्हणण्यास अनुसरून 'सावरीचे झाड' असा अर्थ घेतला, तर अर्थ विसंगत, विरुद्ध जातो; चढती श्रेणी नष्ट होते; ' फल नाहिं ' (९.१७३) व ' आलें फल ' (९.१७४) यांतील– म्हणजे या फरकातील - मार्मिकता हरपते; आणि सावरीला ' फल नाहिं ' हे अनुभवाविरुद्ध म्हणणे पदरी घ्यावे लागते. सावरीच्या शेंगांची ' निष्प्रयोजनता' दाखविण्यासाठी ९.१७३ या ओवीत ' सावेरी ' आली आहे, असे म्हणावे, तर ज्ञानदेवांनी ' घेपे ना दीजे ' याप्रमाणे तदर्थक शब्दप्रयोग ९.१७३ यातही केला असता, तसा तो नाही. म्हणजे ९.१७३ यात त्यांना फळाचा सर्वथा अभावच अभिप्रेत आहे. तात्पर्य, सांवेरि=सावरीचे झाड हा अर्थ आशयदृष्ट्या विसंगत आहे, असे म्हणावे लागते. – अरविंद मंगरूळकर

– विनायक मोरेश्वर केळकर

संपादक, ' नवभारत ' मासिक,

स. न. वि. वि.

जानेवारी ६७ च्या अंकातील माझ्या लेखासंबंधी श्री. भा. ग. सुर्वे यांचे अभिप्राय वाचले. आपण मुद्दाम अंक पाठवून त्यांकडे माझे लक्ष वेधले म्हणून आभारी आहे.

वाङ्मयीन समीक्षेत भौतिक शास्त्रातील निर्णायक प्रमेयासारखी प्रमेये अपेक्षिणे चुकीचे ठरते. मतभिन्नता असते व असावी. म्हणून समीक्षेची समीक्षा काहीशी अटळ मानली, तरी स्वतंत्र समीक्षा अधिक इष्ट असते.

श्री. सुर्वे यांच्या प्रतिपादनातील academic चौकसपणा मला खरोखरच आवडला. वाङ्मयविचारात ही शिस्त आवश्यक आहे. दुर्मिळही आहे.

आता श्री. सुर्वे यांच्या आक्षेपांना उत्तरे द्यावयाचे म्हणजे खऱ्या अर्थाने पुन्हा माझा लेख लिहून काढण्यासारखे आहे. सामाजिक कवीची योगच्युति, कवीची (split personality) खंडित व्यक्तित्त्वकल्पना, मूल्ये आणि प्रतिमा, आजच्या कवीचा मूल्यात्मक परिसर, कवितेतील विचार या विविध. विषयावरील माझी काही मते आहेत. आणि ही मते श्री. सुर्वे यांना पटत नाहीत, याला काय उपाय ? खरे तर वाङ्मयीन समीक्षेत वटवापटवी करण्यात काही अर्थ नाही. असो.

(१) निमित्त लाभले म्हणून प्रतिमाविषयी थोडेसे : केशवसुतांनी ज्या जुन्या प्रतिमा वापरल्या त्या काव्यविषयक व समाजविषयक ' क्रांतिकारक ' (?) वाटणाऱ्या कवितात ! प्रतिमा म्हणजे काव्य असे मला वाटते. म्हणजेच प्रतिमावरून कवीच्या अनुभवाची प्रकृति सूचित होते. नवा अनुभव म्हणजे नवी प्रतिमा, प्रतिमा म्हणजे अलंकार किंवा विभ्रम असे मला वाटत नाही. आणि प्रतिमामूल्य व काव्यमूल्य यांत फरक नाही.

(२) आत्मसमर्थन (एका माणसाचे) व आत्माभिव्यक्ति (एका कवीची) यात फरक आहे. श्री. सुर्व्यांच्या क्रमांक (३) च्या परिच्छेदात काहीतरी घोटाळा वाटतो.

(३) ३ ऱ्या परिच्छेदातील (आ) मध्ये श्री. सुर्व्यांनी जी माझी विसंगति दाखविली आहे तिची सुसंगति अशी : केशवसुती विश्वबंधुत्व हे आजच्या (मूल्यहीन) समाजात जगणाऱ्या कवींना कुचकामी वाटावे. समाजाला नाही. श्री. सुर्वे यांना नाही, व भुरट्या कवींनाही नाही !

– रा. ग. जाधव





सार-संकलन

मागस राष्ट्रातील शिक्षण

शिक्षण फक्त शाळा कॉलेजातूनच मिळते अशी बहुतेक सर्व मागस राष्ट्रात रूढ समजूत आहे. शाळेत विद्यार्थी असतात, त्यांना शिकवणारे शिक्षक असतात, त्यांचे पाठ चालू असतात, गृहपाठ दिले जातात, परीक्षा घेतल्या जातात, मुले एका वर्गातून वरच्या वर्गात जातात व शेवटी एक दिवस शेवटची परीक्षा पास होऊन शाळेबाहेर पडतात; हे सर्व म्हणजे शिक्षण.

परंतु हा शिक्षणाबद्दलचा फारच संकुचित दृष्टिकोण आहे असे वाटते. शिक्षण म्हणजे प्रश्न सोडविण्याची पात्रता. त्याचाच अर्थ, अशी पात्रता असलेले परंतु केव्हाही शाळेत न गेलेले सुशिक्षित लोक या समाजात आहेत. या लोकांनी अनेक मार्गांने ही पात्रता प्राप्त करून घेतलेली असते. जगातील पन्नास टक्के लोकांना, त्यांना लिहिता वाचता येत नाही म्हणून अशिक्षित म्हणणे वेडेपणाचे ठरेल.

साक्षरता व कसब (Skill)

लिहितावाचता येणे या गोष्टीचे महत्त्व कमी नाही; परंतु त्यालाच सर्व महत्त्व देणे योग्य ठरणार नाही. आयुष्यात निर्माण होणारे प्रश्न योग्य रीतीने सोडविण्याची पात्रता अंगी असणे मात्र महत्त्वाचे आहे. आणि मागस राष्ट्रात अक्षरओळख नसलेले असे कोट्यवधी लोक आहेत की ज्यांच्या अंगी दैनंदिन जीवनातील प्रश्न सोडविण्याची पात्रता आहे. त्यांच्यात अनेक तऱ्हेची कसबे आहेत, ते अनेक तऱ्हेची कामे उत्कृष्टपणे करू शकतात, ते उपयुक्त नागरिक आहेत.

मागसराष्ट्रातील शिक्षणात परस्परविरोधी परिस्थिती काही वेळा आढळून येते. जे नागरिक शाळा-कॉलेजात जाऊन सुशिक्षित होतात त्यांना काही विषयांचे ज्ञान मिळालेले असते. त्यांना लिहिता वाचता येते त्याचप्रमाणे काही गूढ चिन्हे वा आकडे पण मोडता येतात. परंतु यांचेतील बरेचसे लोक जीवनातील प्रश्न सोडविण्यास अपात्र ठरतात. त्यांचेवर जेवढा काळ व पैसा खर्च केला जातो त्या मानाने ही पात्रता तर अगदीच अल्प असते. त्यांना फक्त पदवी मिळालेली असते. याचाच अर्थ की जे हजारो विद्यार्थी आज शाळा-कॉलेजात शिकून बाहेर पडत आहेत ते सुशिक्षित बनत नाहीत. अशा तऱ्हेने शिकलेल्या अनेक लोकांनी कोणतेही उपयुक्त कसब आत्मसात केलेले नसते. यावरून असा निष्कर्ष काढण्यास हरकत नाही की शिक्षण व कसब यातील संबंध गुंतागुंतीचे, अप्रत्यक्ष व सूक्ष्म आहेत.

पदवीचे फाजील स्तोम

बहुतेक सर्व मागस राष्ट्रे शेतकीप्रधान असून त्यातील राहाणीचे मान निकृष्ट आहे. या राष्ट्रातील फारच थोड्या लोकांना शाळेत जाण्याची संधी मिळते. म्हणून या देशातून डिप्लोमा वा पदवी म्हणजे चांगली नोकरी मिळविण्याचे तिकीट ठरते. त्यामुळे समाजात स्थान मिळणे पण सोपे जाते. शिकलेल्या लोकांनी राष्ट्रीय बँक चालवणे, परराष्ट्रीय खात्यात काम करणे वा कारखान्यातील उत्पादनाची तांत्रिक जबाबदारी स्वीकारणे यात वावगे काहीच नाही. परंतु ही सर्व कामे फक्त पदवीधरच करू शकेल असा समज करून घेणे चुकीचे आहे. मागस राष्ट्रात पदवीला फाजील महत्त्व दिले जात आहे ही गोष्ट योग्य नाही. डिप्लोमा वा पदवी मिळविण्याकरता अनेक तरुण तरुणी आपल्या जीवाचे रान करतात. त्यानंतर एवढ्या कष्टाने मिळविलेल्या पदवीचा उपयोग आपल्याला आरामशीर आयुष्य घालवता येईल अशा तऱ्हेची भारी पगाराची व कमी कष्टाची नोकरी मिळावी ही त्याची इच्छा! आणि मागस राष्ट्रांचे हेच दुर्दैव आहे असे म्हटले पाहिजे. कारण तरुण पिढीने मिळवलेले ज्ञान देश सुधारण्याकरता, देशाच्या व समाजाच्या हितासाठी हिरिरीने वापरले जाण्याची आज गरज आहे स्वतःच्या स्वार्थाकरताच फक्त ते आज वापरले जात आहे.

शिक्षण व नोकरी

शिक्षण आणि कसब यात एक महत्त्वाचा फरक आहे. शिक्षणातून मिळविलेले ज्ञान प्रत्यक्षात, अप्रत्यक्षरित्या उपयोगी पडते. प्राप्त परिस्थितीत कोणते ज्ञान वापरावयाचे हे व्यक्तीवरच अवलंबून असते. शिक्षणाचे

अनुक्रमणिका

ध्येय काय असावे याबद्दल ऊहापोह करण्याची ही जागा नाही. परंतु शिक्षण म्हणजे नोकरी मिळविण्याचे साधन एवढेच मानणे योग्य नाही. परंतु शिक्षणामुळे तेवढेही मिळविणे शक्य नसल्यास ते निरुपयोगी आहे असे म्हणावे लागेल. दहा बारा वर्षे शाळेत घालविल्यानंतर समाजाच्या आर्थिक जीवनात स्वतःसाठी लहानशी जागा मिळविणे व आपले पोट भरू शकण्याची ताकद येणे आवश्यक आहे. तसे न झाल्यास शाळांचा अभ्यासक्रम तपासून पहाण्याची जरूरी आहे असे समजावे. समाजाच्या आर्थिक गरजा भागविण्याकरता कोणत्या कसबांची जरूर आहे ते ओळखून अभ्यासक्रम बनविला पाहिजे.

जनरल शिक्षण व धंदे शिक्षण

जनरल शिक्षण व धंदे शिक्षण याबद्दल सर्वत्र वादविवाद चालू आहे जनरल शिक्षणाचा काही भाग धंदे शिक्षणाचाच आहे असे मला वाटते. प्रत्येकाला कसे बोलावे, लिहावे व कसा विचार करावा हे आलेच पाहिजे. ज्या देशात अनेक भाषा शिकाव्या लागतात, तिथे ही गोष्ट पण कठीण होते. बाह्य जगाशी संबंध ठेवण्यासाठी व तंत्रविद्येच्या अभ्यासासाठी इंग्रजी भाषेवरील प्रभुत्वाची गरज असते. ही भाषा जनरल व धंदे शिक्षण या दोघांनाही जरूर आहे. तीच गोष्ट गणिताची. शास्त्र आणि तंत्रविद्येची झपाट्याने वाढ होत असल्यामुळे गणित विषयाची आवश्यकता सर्व क्षेत्रात वाढलेली आहे. जनरल शिक्षण व धंदे शिक्षण यातील फरक फक्त उच्च पातळीवरच जाणवतो. एखाद्याने शेतीचा व खाणीचा प्रश्न सोडवावयाचा असल्यास प्राच्य भाषा, इतिहास किंवा मध्ययुगीन तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास करावा की जीवशास्त्र, भूगर्भशास्त्र, वनस्पतिशास्त्र यासारखे विषय अभ्यासात निवडावेत हा महत्त्वाचा प्रश्न आहे. जगात अजूनही असे देश आहेत की कोणत्याही प्रश्नाचा विचार करावयाचा असला तरी प्राचीन विषयांचा अभ्यास करण्याची त्यांना जरूरी वाटते. पण अमेरिकेत मात्र तसे नाही. अमेरिका, जर्मनी, जपान व रशिया या देशांनी आपली शिक्षणपद्धती बदलत्या कालानुसार बदलली; व म्हणूनच ते समाज आर्थिक दृष्ट्या जास्त सुधारलेले आहेत असे दिसून येते.

मागस राष्ट्रातील शिक्षणाबद्दल विचार करता असे वाटते की जनरल शिक्षण व धंदे शिक्षण या दोहोंचा पाया एकच असावयास पाहिजे. प्रत्येक विद्यार्थ्याला काही मूलभूत विषयांचे शिक्षण देणे आवश्यक आहे. एकमेकांशी बोलता येईल अशी भाषा, मूलभूत शास्त्रे, गणित व इतिहास हे विषय प्रत्येकाला थोड्या फार प्रमाणात आलेच पाहिजेत. त्यांच्या पायावरच पुढचे शिक्षण उभारले गेले पाहिजे. पण त्यानंतरचे शिक्षण मात्र त्या त्या समाजाच्या आर्थिक विकासाचे प्रश्न सोडविण्यास उपयोगी पडणारे असले पाहिजे.

मागस राष्ट्रांची पहिली गरज शेतीतील उत्पन्न वाढविणाऱ्या कसबांची आहे. कारण या राष्ट्रांच्या आर्थिक उन्नतीचा पाया शेतीच आहे व बराच कालपर्यंत त्या राष्ट्रांना शेतीवरच अवलंबून रहावे लागेल. म्हणजे शेती करण्यात तरबेज असलेले तंत्रज्ञ, शेतीचे अर्थशास्त्र जाणणारे अर्थशास्त्रज्ञ, उत्पादनात वाढ करण्याचे तंत्र जाणणारे शेतकरी, रस्ते बांधणारे कर्मचारी, पाण्याचा सदुपयोग करण्याची माहिती असलेले माहितगार व पिकाची योग्य निगा कशी घ्यावी याचे जाणकार या सर्वांची गरज आहे. थोडक्यात म्हणजे शेतीप्रधान देशांना शेतीचे विविध प्रश्न योग्य रीतीने हाताळणारे कसबी लोक पाहिजे आहेत.

उत्तम शिक्षक

ग्रामीण भागाचा पटकन विकास करण्याकरता शेतीतील तज्ञांनी प्रयोगांचा व प्रात्यक्षिकांचा उपयोग करणे जरूर आहे. त्यामुळे अनेक अशिक्षित शेतकऱ्यांना नव्या पद्धती व नवी तंत्रे शिकवता येतील. या पद्धतीत प्रत्येक शेतकऱ्याला पहिल्याने साक्षर करण्याची जरूर लागणार नाही. त्याने नवे तंत्र व नवे ज्ञान आत्मसात केले म्हणजे पुरे होईल. याबरोबरच प्रौढ शिक्षणाचा कार्यक्रम हाती घेतल्यास दुधात साखर पडेल. प्रौढ शिक्षणाचे बाबतीत एक एक पिढीचा एक एक गट करता आल्यास उत्तम होईल. परंतु योग्य शिक्षकांअभावी दरवेळी ते शक्य होईलच असेही नाही. परंतु एक गोष्ट मात्र ध्यानात ठेवणे जरूर आहे व ती म्हणजे साक्षरता व कसब शिकण्याची पात्रता याचा एकमेकांशी फारसा संबंध नाही.





साक्षरतेचा प्रसार होईपर्यंत आर्थिक विकास थांबविणे कोणत्याही मागस राष्ट्रास परवडणार नाही. आणि सुदैवाने अनेक तऱ्हेची तांत्रिक कसबे साक्षरतेशिवाय आत्मसात करणे कठीण नाही. परंतु याकरता उत्तम तऱ्हेने, स्वेच्छेने व हुरूपाने शिक्षणाचे काम करणारे पात्र शिक्षक असणे जरूर आहे. आपल्या उत्साहाने सभोवतालच्या अशिक्षित माणसात शिकण्याची हौस निर्माण करणारे व स्वतःजवळ असलेले सर्व ज्ञान त्यांना देऊ पहाणारे शिक्षक फार मोलाचे ठरतील.

जबाबदार कामगार

पुढारलेल्या राष्ट्रांच्या आर्थिक, सामाजिक व नैतिक पाठिंब्याने आपली प्रगती झपाट्याने होईल अशी पुष्कळ मागस राष्ट्रांची प्रामाणिक समजूत आहे. काही बाबतीत तशा मदतीची गरजही आहे. परंतु स्वतःच्या पायावर स्वतःच उभे रहाण्यास शिकल्याखेरीज प्रगती होणार नाही. काम करण्याचो वा कसब आत्मसात करण्याची नुसती इच्छा असून भागणार नाही. तर त्यासाठी योग्य मेहनत करण्याची, शिस्त पाळण्याची, मन लावून अभ्यास करण्याची तयारी पाहिजे. अशा तऱ्हेचे कसब नुसत्या पुस्तकी विद्येतून आत्मसात करता येत नाही. सध्याच्या तंत्रशास्त्रावर उभारलेल्या समाजांचे नुसत्या यंत्र चालविण्याच्या व ते तयार करण्याच्या ज्ञानाने भागत नाही. त्याना दुसऱ्या अनेक तऱ्हेची कसबे एकत्र आणावी लागतात. आपल्याला एखादी औद्योगिक वसाहत चालवावयाची असल्यास अनेक गोष्टींचे ज्ञान असावे लागते. कामगार हुशार, आपल्या कामात तरबेज व समजुतदार असले पाहिजेत. आपले काय व मालकाचे काय हे समजण्याची हुशारी त्यांच्यात पाहिजे. त्याचप्रमाणे वेळेचे महत्त्व त्याना पटलेले असले पाहिजे. कारण यंत्र अमूक वेळेला सुरू केले पाहिजे, ते योग्य प्रकाराने सांभाळले पाहिजे; त्यात झालेला बिघाड वेळेचा अपव्यय न होता दुरुस्त झाला पाहिजे, याचाच अर्थ हाती घतलेले काम जबाबदारीने पार पाडण्याची सवय लागली पाहिजे, व काम करताना ते सचोटीने केले पाहिजे.

अंगमेहनत व प्रतिष्ठा

पुष्कळशा राष्ट्रातून स्वच्छ कपडे घालून खुर्चीवर बसणाऱ्या लोकांच्या नोकऱ्या प्रतिष्ठित आहेत असे समजले जाते. ज्यांना चांगले शिक्षण मिळते त्यांनाच अशा नोकऱ्या मिळतात असाही समज आहे. परंतु समाजाला उपयुक्त अशा अनेक प्रतिष्ठित नोकऱ्या कारखान्यातून असतात. बॉयलर कसा सुरू करावयाचा, मोटार कशी दुरुस्त करावयाची, पाण्याचे नळ कसे नीट करावयाचे व इमारती कशा बांधावयाच्या ही कामे अत्यन्त महत्त्वाची आहेत. पण जगात अजूनही रशिया सुद्धा सर्व राष्ट्रातून ही अंगमेहनतीची कामे कमी लेखली जातात.

अमेरिकेला मात्र या बाबतीत दोष देता येणार नाही. कारण मुबलक नैसर्गिक संपत्तिबरोबरच अंगमेहनतीची प्रतिष्ठा या देशानें कायम ठेवली आहे. या देशात कोठलेही काम हलके समजले जात नाही. कोणतेही काम असो ते उत्कृष्टपणे केलेच पाहिजे हे येथील तत्त्व आहे. त्यामुळे पंतप्रधानाचे काम व गवंड्याचे काम सारख्याच प्रतिष्ठेने व निष्ठेने करणारे लोक येथे सापडतात. मागस राष्ट्रांनी या बाबतीत अमेरिकेचा कित्ता गिरविणे उपयुक्त ठरणार आहे.

डॉ. गिंझबर्ग– अमेरिकन लेबर
फेब्रुवारी १९६७

परकीय मदतीचा योग्य उपयोग–

शीतयुद्ध संपण्याच्या या काळात मागस राष्ट्रे उपेक्षिली जाण्याचा धोका निर्माण झाला आहे. या राष्ट्रातून वजन वाढविण्याचा रशियाचा अकार्यक्षम खटाटोप अमेरिकेला चिंतेचा विषय वाटत नाही. पश्चिमेतील संपन्न राष्ट्रे युरोपच्या उत्साही नेतृत्वाखाली पुन्हा एकमेकांशी भांडण्यात दंग झाली आहेत. आणि सत्तेच्या राजकारणात गौण स्थानी असलेल्या दरिद्री राष्ट्रासाठी संपत्तीचा विनियोग करण्याचे महत्त्व त्यांना वाटेनासे झाले आहे. या राष्ट्राकडे जाणारा मदतीचा ओघ १९५६ ते १९६१ च्या कालात दुप्पट झाला त्यानंतर मात्र तो तेवढाच कायम राहिला. या राष्ट्रांच्या अपात्रतेविषयी अधिकाधिक कठोर टीका होऊ लागली. अमेरिकन काँग्रेसच्या मताला या बाबतीत विशेष महत्त्व आहे.

परंतु या मदतीमुळे उभी रहाणारी राष्ट्रे मेक्सिकोसारखी सर्वस्वी यशस्वी राष्ट्रे नसली किंवा ग्रीस व इस्राइलसारखी अपवादात्मक राष्ट्रे नसली तरी पूर्वीपेक्षा बरीचशी बदललेली राष्ट्रे आहेत हे नक्कीच.

मिळणाऱ्या मदतीच्या, मदतीने आपल्या परिस्थितीत सुधारणा करण्याचा यशस्वी प्रयत्न करीत असलेल्या काही राष्ट्रांच्या कथा या व यापुढील लेखात देण्याचा मनोदय आहे.

समजुतदारपणे वापरलेली मदत

(१) **पाकिस्तान –** मागस राष्ट्रातील सर्वात दरिद्री असले तरी प्रगतीच्या मार्गावर असलेले पहिले राष्ट्र म्हणजे पाकिस्तान होय. १९६०ते ६५ च्या दुसऱ्या पंचवार्षिक योजनेच्या कामात राष्ट्रीय उत्पन्नात ५.२ टक्क्याची वाढ झाली आहे, या कालात देशाची लोकसंख्या दरवर्षी ३ टक्क्यांनी वाढत आली आहे. योजनेतील बहुतेक सर्व उद्दिष्टे साध्य झाली असून उत्पादनात १३ टक्क्यांनी तर निर्यातीत ७ टक्क्यांनी वाढ झाली आहे. परंतु सर्वात महत्त्वाची कामगिरी शेतीच्या उत्पादनात झाली असून हे उत्पन्न दरसाल ३.५ टक्क्यांनी वाढत आहे.

विकासास सुरवात

ही प्रगती फारशी डोळ्यात भरण्यासारखीही नाही व त्यामुळे पाकिस्तानचे भविष्य बिनधोक आहे असेही कोणी म्हणू शकणार नाही. माणशी उत्पन्न दरसाल ३२ पौंड (अंदाजे ६७२ रुपये) आहे. राष्ट्रीय व परराष्ट्रीय परिस्थिती अनुकूल राहिली तरी पाकिस्तानला अनेक वर्षे परकीय मदतीवर अवलंबून रहावे लागेल व दारिद्र्याशी पण झगडत रहावे लागेल. परंतु दुसऱ्या पंचवार्षिक योजनेत पाकिस्तानने विकासाला सुरवात केली आहे व हा विकास होत राहील अशी चिन्हे दिसत आहेत हे विशेष होय.

१९५० साली हे कोणास खरे वाटले नसते. अमेरिकेचा दोस्त म्हणून सुरवातीस पाकिस्तानला प्रचंड मदत मिळाली. परंतु त्यावेळच्या राजकीय नेत्यांनी ती उधळून टाकली. परकीय गंगाजळी संपुष्टात येऊन देशात अमाप चलनवाढ झाली. अध्यक्ष आयुबखान यांच्या सरकारने परिस्थिती काबूत आणण्यास सुरवात केली, परंतु मदत करणारांचा विश्वास संपादन करण्यास वेळ लागला. या पार्श्वभूमीवर पाकिस्तानने गेल्या पाच वर्षात केलेली प्रगती उठून दिसत आहे. १९५० सालची भारताची परिस्थिती फारच आशादायी वाटत होती पण १९६० साली दोन्ही राष्ट्रातील परिस्थिती उलटी सुलटी झालेली आहे.

शेतीवर जोर

शेतीमध्ये केलेली प्रगती विशेष महत्त्वाची आहे. सुरवातीस पाकिस्तानने शेतीवर भर दिला नाही पण १९६० साली त्यांनी आपली चूक सुधारली. उलट भारताने १९५० मध्ये जे थोडेफार लक्ष शेतीवर केंद्रित केले होते ते सोडून देऊन सर्व भर उद्योगधंद्यावर देण्यास सुरवात केली. दुसऱ्या पंचवार्षिक योजनेत पाकिस्तानने शेतीवर भर देऊन शेती उत्पादनात दरसाल वाढ करण्यास सुरवात केली. पूर्व पाकिस्तानातसुद्धा उत्पादनात लक्षात येण्याएवढी वाढ झाली. ही वाढ भारताप्रमाणे पिकाखालील जमीन वाढवून करण्यात आली नसून दर एकरी उत्पन्न वाढविण्याने करण्यात आली. भारतात जमिनीचा तुटवडा आताच भासू लागला आहे. कारण तेथील एकरी उत्पन्न चीनच्या निम्मे व जपानच्या एक चतुर्थांश आहे.

आणि हा बदल शेतकऱ्यांना खूष करून पाकिस्तानने घडवून आणला आहे. पूर्वी शेतमालाच्या किंमती कमी ठेवून शहरांना स्वस्त धान्य पुरविण्याचे त्यांचे धोरण होते. परंतु अमेरिकन गव्हाच्या आयातीमुळे शिलकी साठे निर्माण करून किंमतीवरील नियंत्रण काढून घेण्यात आले आहे. खताची किंमत पाकिस्तानात इतर कोठल्याही देशापेक्षा तीस टक्याने कमी आहे. भारतातील किंमतीच्या तर ती एक तृतियांश आहे. १९६० पर्यंत नलिका विहीरींची संख्या फक्त ९०० होती ती १९६५ च्या अखेर ३१५०० वर गेली आहे. शेतीस लागणारा निम्मा पाणीपुरवठा या विहिरीमुळे होतो व त्यामुळेच एकरी उत्पन्न वाढविण्यास मदत झाली आहे. धान्याच्या किंमती वाढवून देण्याच्या एका क्रियेमुळेच शेतकऱ्यांनी उत्पन्न वाढविण्यास सुरवात केली. त्यासाठी शेतकी कायदे बदलण्याचीसुद्धा गरज लागली नाही.

उद्योगधंदे

उद्योगधंद्यातील प्रगतीसुद्धा चांगली झाली असे म्हणावयास जागा आहे. या क्षेत्रातील उत्पादन दुप्पट झालेले आहे ही सर्व वाढ खाजगी उद्योगधंद्यात झाली. सरकारी धोरण खाजगी उत्पादनाला पोषक आहे. सार्वजनिक उद्योगधंद्यात फक्त १३ टक्के भांडवल गुंतविलेले आहे. भारतात ते २५ टक्के आहे. खाजगी





उद्योगधंदे जीवनोपयोगी वस्तूंचे जास्त उत्पादन करीत आहेत अशी काही दिवस तक्रार ऐकू येत होती, पण थोड्याच अवधीत मूलभूत उद्योगधंद्यातही प्रगती होऊ लागली. १९६३ साली यंत्रसामुग्री पुरेपूर वापरली जात नाही असे लक्षात आले. फक्त ५३ टक्के उत्पादक शक्तीचा उपयोग केला जात होता असे दिसून आले. त्यानंतर सरकारने आयातीवरील निर्बंध सैल केले व ८० टक्के यंत्रशक्ती वापरण्यास सुरवात झाली. कच्चा माल व सुटे भाग यांची आयात वाढल्याबरोबर उत्पादनात वाढ झाली.

परकीय मदत

दुसऱ्या योजनेला लागलेल्या भांडवलापैकी ४० टक्के भांडवल परकीय मदतीतून मिळालेले आहे. भारताच्या मानाने पाकिस्तानला मिळालेली मदत दरडोईस दुप्पट आहे. भारताला मिळालेल्या मदतीतील चौथा भाग या नाही त्या कारणाकरता परत करावा लागला आहे. १९५० साली भारताची परकीय चलनाची गंगाजळी पाकिस्तानच्या मानाने खूपच मोठी होती. पण १९५८ सालपर्यंत ती संपुष्टात आली. त्यामुळे १९५० ते ६० च्या काळात पाकिस्तानची आयात दुप्पट झाली तर भारताची तेवढीच राहिली. परकीय चलनाच्या टंचाई-मुळे बाहेरची मदत व राष्ट्रीय बचत यांचा योग्य उप-योग करून घेणे जड जाते. जरूर असलेला कच्चा माल व सुटे भाग यांच्या आयातीवर निर्बंध घातल्यामुळे देशातील उत्पादनक्षमता कमी होते. पाकिस्तानला मिळालेल्या जास्त मदतीमुळे दोन्ही राष्ट्रातील उत्पादनात फरक पडला असला तरी पाकिस्तानने लहानलहान उद्योगधंद्यां (light Industry) च्या साहाय्याने जे साधले ते मूलभूत-उद्योगधंदे वाढवून भारताला साधता आले नाही.

वस्तुनिष्ठ नियोजन

पाकिस्तानला मिळालेली अधिक आर्थिक मदत, व त्यांनी शेतीवर भर देण्यात दाखवलेली दूरदृष्टी या दोन्हीमुळे पाकिस्तानची प्रगती जास्त झाली आहे. पाकिस्तानी नियोजकांनी दुसऱ्या योजनेच्या काळात दाखविलेला लवचिकपणा व खाजगी उत्पादनाला मिळालेली चालना या दोन्ही गोष्टीसुद्धा महत्त्वाच्या ठरल्या. आणि याचे बरेचसे श्रेय अध्यक्ष आयुबखान यांना आहे. त्यांनी विकासाकडे जातीने लक्ष पुरविले आहे. त्यांचे सरकार नियोजकाना योग्य तो पाठिंबा वेळोवेळी देत आलेले आहे. सर्वांत महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे पाकिस्तानी नियोजन संपूर्णपणे वस्तुस्थितीशी सुसंगत व त्यावरच आधारलेले आहे. यामुळे नियोजक जेव्हा साधने व पैसे एका विवक्षित कामाकरता वापरावे असे सांगतात तेव्हा ती गोष्ट फक्त कागदावर न होता प्रत्यक्षात घडते.

परंतु या सर्वावरून पाकिस्तानचे सर्व प्रश्न सुटले आहेत असे म्हणणे चुकीचे ठरेल. उद्योगधंदे व शेती या दोन्ही क्षेत्रातील विकास अजून बराचसा व्हावयाचा आहे. मूलभूत-उद्योगधंद्यात भारताने १९५० साली केलेली प्रगती पाकिस्तानला अजून करावयाची आहे. परंतु अजूनपर्यंत सर्व सुरळीत चालू आहे. यानंतरचा विकास भारताच्या वळणावर तर जाणार नाहीना अशी भीती वाटल्याखेरीज रहात नाही.

दि इकॉनॉमिस्ट लंडन, ४ फेब्रुवारी १९६७

दक्षिण कोरिया व फोर्मोसा

तोफेतून सुटलेले लोण्याचे गोळे– जपानच्या वसाहती असलेल्या या दोन नव्या राष्ट्रांनी परकीय मदतीच्या साहाय्याने खूपच विकास साधला आहे असे दिसून येते.

अमेरिकन कॉंग्रेसमध्ये मागस राष्ट्रांना देण्यात येणाऱ्या मदतीबद्दल अलीकडे बराच वाद होऊ लागला आहे. मदत देणारांना फोर्मोसाचे उदाहरण म्हणजे आपल्या बाजूचा उत्कृष्ट पुरावा आहे. फोर्मोसातील दरडोई राष्ट्रीय उत्पन्न ९० पौंडापेक्षाही कमी होते. परंतु मदत सुरू झाल्यापासून सातत्याने विकास करून १९६५ साली फोर्मोसा स्वयंपूर्ण बनला आहे ही मोठी आनंदाची गोष्ट आहे. आता यापुढे स्वतःच्या पायावर उभे राहिलेले हे राष्ट्र स्वतःचा विकास करण्यास समर्थ झाले आहे. परकीय मदत बंद झाली आहे.

दक्षिण कोरियाची गोष्ट थोडी वेगळी आहे. अध्यक्ष पार्क-चुंग-ही यांचे कारकीर्दीत काही बाबतीत द. कोरि-याने फोर्मोसाच्याही पुढे आघाडी मारली असली तरी त्या राष्ट्राचे भविष्य अजून अनिश्चित आहे. येती दहा वर्षे महत्त्वाची ठरणार असून योग्य प्रकारे विकास





होत गेल्यास त्यानंतर द. कोरिया स्वावलंबी बनू शकेल.

दोन सारखी राष्ट्रे

अनेक बाबतीत या दोन्ही राष्ट्रात साम्य आहे. दोन्ही राष्ट्रांची सुरवात लष्करी सत्तेने झाली असून दोन्ही ठिकाणी थोडीफार हुकूमशाही राजवटच अस्तित्वात आहे परंतु दोन्ही ठिकाणच्या हुकूमशाह्या लवचिक असून आर्थिक व सामाजिक क्षेत्रात लोकाना स्वातंत्र्य आहे. दोन्हीही कम्युनिझमच्या विरोधी असून दोन्ही राष्ट्रांच्या अर्थसंकल्पात लष्करी खर्चाला प्राधान्य आहे. दोन्ही राष्ट्रे पूर्वी जपानच्या वसाहती होत्या व दोहोंना सुरवातीपासूनच भरपूर अमेरिकन मदत मिळत आहे. ही मदत दरवर्षी दरमाणशी जवळ जवळ ४ पौंड आहे. इतर कोणत्याही मागस राष्ट्रांना मिळणाऱ्या मदतीच्या ती तिप्पट आहे. आर्थिक विकास स्वावलंबनाची सवय, सामाजिक सुधारणा व उत्पादनक्षमता वाढविण्याने होतो असे वाटणारांना या दोन्ही राष्ट्रांचा विकास बुचकळयात टाकल्याखेरीज रहाणार नाही.

लष्करी मदत

बहुतेक सर्व अमेरिकन मदत लष्करी सामुग्री व अन्नधान्याच्या रूपात दिली गेली. मोठे व सुसज्ज लष्कर सांभाळण्याचा बोजा राष्ट्रावर पडू नये हा त्यातील मुख्य उद्देश होता. लष्कर उभे करण्यास लागणाऱ्या प्रयत्नात होणाऱ्या खर्चापेक्षा पुष्कळच मोठी मदत या दोन्ही राष्ट्रांना मिळत गेली. परंतु त्या मदतीचा गैरवापर मात्र झालेला दिसत नाही. अमेरिकेच्या दृष्टीने पण आर्थिकदृष्ट्या आपल्या पायावर भक्कमपणे उभी असलेली राष्ट्रे चीनच्या परिसरात उभी करणे जास्त महत्त्वाचे होते.

लष्कराला मिळालेल्या मदतीचा आणखी एक फायदा होता व तो म्हणजे ही सर्व मदत देणगी रूपाने आली. द. कोरीयाची सर्व मदत व फोर्मोसाची ८३ टक्के मदत देणगी होती. व बाकीच्या रकमेलासुद्धा नाममात्र व्याज होते. त्यामुळे त्यांची कर्जे क्षुल्लक होती. दोन्ही राष्ट्रांना जवळ जवळ १५ वर्षे ही मदत मिळत आहे. १९५० नंतर फोर्मोसाच्या विकास झपाट्याने होऊ लागला. ढिले राजकीय नेतृत्त्व व कोरियन युद्धाने उध्वस्त केलेले जीवन यामुळे द. कोरियाच्या विकासात गती येण्यास वेळ लागला. १९६२ सालानंतर तर हा वेग अतिशयच वाढला असून १९६६ पर्यंतच्या काळात अर्थव्यवस्थेत ११.९ टक्क्याने वाढ झाली आहे.

विकासातील टप्पे

गेल्या पाच वर्षातील या दोन्ही देशांची प्रगती आश्चर्यकारक आहे. राष्ट्रीय उत्पन्नात ८ टक्क्याने वाढ झाली असून वाढत्या लोकसंख्येला ती पुरेशी आहे. शेतीचे उत्पन्न पण ४ टक्क्यानी वाढले असून निर्यातीत फारच प्रगती झालेली आहे. १९६४ सालापासून फोर्मोसाने निर्यातीतून फायदा उठवण्यास सुरवात केली. त्यानंतर दर वर्षी जवळ जवळ १९ टक्क्याने त्यात वाढ होत आहे. द. कोरियाची निर्यात ४० टक्क्याने वाढली असून त्याचे मुख्य कारण म्हणजे व्हिएटनाम युद्धासाठी अमेरिकेचे मिळालेले कंत्राट होय.

द. कोरिया रस्त्यांचे बाबतीत १०।१५ वर्षे पाठिमागे आहे. परंतु फोर्मोसाच्याही लवकर ते राष्ट्र स्वावलंबी बनले आहे. फोर्मोसातील राष्ट्रीय बचत १९५५ साली ९ टक्के होती ती १९६४ साली २१ टक्क्यावर गेली ही विशेष महत्त्वाची घटना आहे. परकीय मदतीमुळे राष्ट्रीय उत्पादनक्षमतेला उत्तेजन मिळून, देशी भांडवल गुंतविण्याची गतीपण वाढू लागली. अमेरिकन मदत सर्व भांडवलाच्या जवळ जवळ ३५ टक्के होती. परंतु त्याच्या तिप्पट भांडवल देशात गोळा होऊन उद्योगधंद्यात गुंतविले गेले.

द. कोरियात अजूनही राष्ट्रीय बचत पाहिजे त्या प्रमाणात होत नाही. परंतु दुसऱ्या पंचवार्षिक योजनेच्या कामात म्हणजे १९६७ ते ७१ च्या कामात ही बचत वाढेल अशी आशा करावयास बरीच जागा आहे. द. कोरियाचे दर माणशी दरसाल उत्पन्न फोर्मोसाच्या निम्मे असले तरी पाकिस्तानप्रमाणे तेथे दारिद्र्याचे प्रदर्शन होत नाही. कारण कोरियातील उत्पन्न समप्रमाणात वाटलेले आहे. खूप बचत करून उद्योगधंद्यात भांडवल गुंतवू शकतील असे श्रीमंत द. कोरियात अस्तित्वात नाहीत. त्यामुळे द. कोरियास मिळणारी मदत सर्वत्र सारखी वाटली जाते.

दोन्ही नागरिकातील फरक

द. कोरियातील शासनयंत्रणा व व्यापारी वर्ग फोर्मोसातील लोकांप्रमाणे कार्यक्षम पण नाही. त्यांना





अनुभवही कमी आहे. त्यामुळेच कदाचित जपानने फोर्मोसाचा विकास करण्यास सुरवात केली होती तर कोरियाची फक्त पिळवणूकच चालविली होती. परंतु दोन्ही राष्ट्रातील नागरिकांच्या स्वभावातपण महदंतर आहे हेही खरे. पूर्व आशियातील सर्वच लोक, मेहनती; कामात तरबेज व मिळवून घेणार आहेत असा युरोपमध्ये समज आहे. परंतु चीनी व जपानी लोक कोरियन लोकांना भ्रष्ट, आळशी व बुद्दु समजतात. फोर्मोसाच्या उत्तम उदाहरणाचे द. कोरिया जर अनुकरण करू शकला नाही तर त्यांचेबद्दलचे चीनी जपानी मत खरे ठरेल व त्यांच्याबद्दलच्या आशाआकांक्षा पण फोल ठरतील.

नवी राजवट

१९४५ साली चीनी लोकांनी फोर्मोसा जपानपासून जिंकून घेतला. त्यानंतरच्या ५।७ वर्षांचा काल चीन मधून स्थलांतरित झालेल्या शासनकर्त्यांना नोकऱ्या देण्यात गेला. विकासाकडे लक्ष देण्यास त्यावेळी कोणासच वेळ नव्हता. कम्युनिस्ट राजवटीकडून चीनची मुख्य भूमी परत मिळविण्यासाठी फोर्मोसाचा उपयोग करून घेण्याचीच कल्पना सर्वांच्या डोक्यात होती.

चिनी राजवटीने आपल्याबरोबर दोन गोष्टी आणल्या होत्या. एक म्हणजे चांगले शासनकर्ते व दुसरे म्हणजे पूर्वी झालेल्या आर्थिक चुका पुन्हा न करण्याचा निर्धार. फोर्मोसातील खनिज संपत्ती मिळविण्याकरता जपानने औद्योगिक विकासाचा पाया घालण्यास सुरवात केली होती. (कोरिया म्हणजे मॅंचूरियात जाण्याची वाट एवढेच त्यांना वाटत होते) त्यामुळे धंद्यातील व व्यापारातील कसब अंगीकृत केलेले लोक जपान मागे ठेवून गेले होते. नव्या आलेल्या चीनी राजवटीने कार्यक्षमता व निर्धार यांचे जोरावर नव्या फोर्मोसाचा पाया उत्तम रीतीने रचण्यास सुरवात केली. चीनकडे परतण्याची आशा जसजशी कमी होत गेली तसतसे विकासाकडील लक्ष वाढत गेले.

फोर्मोसाचा विकास निरनिराळ्या अवस्थातून झाला. पहिल्याने शेतीवर बराच भर देण्यात आला. त्यानंतर औद्योगीकरणाला लागणारी पार्श्वभूमी तयार करण्यात वेळ गेला व ज्यावेळी आर्थिक स्वयंपूर्णता दृष्टिपथात येऊ लागली तेव्हा सरकारी उत्पादनावरील भर कमी होऊन खाजगी उद्योगधंद्यांना उत्तेजन मिळण्यास सुरवात झाली. या सर्व अवस्थातून अमेरिकेचा हात दिसत होता. फोर्मोसाच्या आर्थिक विकासाला अमेरिकेने सर्वतोपरी हातभार लावला व काही प्रमाणात वळणही लावले. परंतु त्यांच्या राजकीय प्रश्नात मात्र अमेरिकेने केव्हाही ढवळाढवळ केली नाही. मिळणाऱ्या मदतीचा योग्य वापर करण्याकरता एक स्वतंत्र खाते निर्माण करण्यात आले होते. या खात्याचा एका बाजूस मदत देणाऱ्या अमेरिकेशी व दुसऱ्या बाजूस ती खर्च करणाऱ्या राजवटीशी सरळ संबंध होता. त्यामुळेही मदतीचा योग्य फायदा उठविणे शक्य झाले.

सारांश फोर्मोसाच्या विकासाला स्थिर सरकार, कार्यक्षम शासनकर्ते, वाकबगार व मेहनती जनता, जबाबदार व लवचिक आर्थिक धोरण व पुरेशी परकीय मदत या सर्वांची सांगड कारणीभूत झाली. या सर्वांच्या मानाने मदतीच्या प्रत्यक्ष आकड्यांची किंमत फारशी नाही असे म्हणावे लागते. कांहीच्या मते अमेरिकेने मदत देताना काही चुका केल्या; परंतु त्यांनी शेवटपर्यंत आपला शब्द पाळला व फोर्मोसाला भरपूर मदत केली. फोर्मोसाचा विकास मदतीमुळे तीस वर्षे लवकर झाला असेही काहीना वाटते.

दि इकॉनॉमिस्ट, ११ फेब्रुवारी १९६७.

जगाची लोकसंख्या–

उत्पादनाचे बाबतीत जमीन व भांडवल यांच्या इतकेच मजुराना महत्त्व आहे याचा कित्येकवेळा अर्थशास्त्रज्ञांनाही विसर पडतो. देशाची लोकसंख्या झपाट्याने वाढत असल्यास आर्थिक विकासावर त्याचा परिणाम होतो.

या दृष्टीने ऑर्गनायझेशन फॉर इकोनॉमिक कोऑपरेशन ॲण्ड डेव्हलपमेंट ही संस्था आपल्या सभासदांच्या लोकसंख्यावाढीचा सतत अभ्यास करीत असते. १९८० साल पर्यंतचे भाकीत लक्षात घेतल्यास अमेरिकेची लोकसंख्यावाढीची गती सर्वात जास्त असून नेदरलॅंडचा नंबर दुसरा लागेल. १९७० नंतरच्या काळात कदाचित कॅनडाची लोकसंख्याही वाढण्यास सुरुवात होईल. दुसरे बाजूस प. जर्मनीची लोकसंख्या सर्वात कमी प्रमाणात वाढत असून त्यानंतरचा नंबर ब्रिटनचा आहे.

अनुक्रमणिका





फ्रान्स पण जवळ जवळ यांच राष्ट्रांचे बरोबरीने आहे. परंतु फ्रान्समध्ये येणाऱ्या निर्वासितांची संख्या लक्षात घेता त्याचा क्रमांक नेदरलँडसूच्या खालोखाल लागेल. प्रत्यक्षात फ्रान्सची लोकसंख्या प. जर्मनीपेक्षा पुष्कळच कमी आहे व १९८० साली पण ती प. जर्मनी किंवा ब्रिटनपेक्षा ७० ते ९० लक्षानी कमी राहील.

कार्यक्षम लोकसंख्या

हे सर्व आकडे अर्थातच अंदाजी आहेत. आर्थिक विकासाच्या दृष्टीने लोकसंख्येतील किती लोक कार्यक्षम असतील हे महत्त्वाचे आहे. व त्याचा अंदाज घेणे O E C D ला फारसे शक्य नाही. काम करू शकणाऱ्या वयोमर्यादेत किती लोक आहेत हे काढणे ही एक पद्धती होईल (पुरुष १५ ते ६४ व स्त्री १५ ते ५९); त्यातूनही निर्वासितांचा आकडा नक्की करणे कठीण आहे.

अंदाजाने अमेरिका, प. जर्मनी व फ्रान्स या राष्ट्रांची कार्यक्षम लोकसंख्या त्यांच्या लोकसंख्यावाढीच्या प्रमाणातच वाढेल असे दिसते. पण ब्रिटन व स्वीडन यांची तशी असणार नाही. १९६५ साली ब्रिटनची कार्यक्षम लोकसंख्या ६५ टक्के होती, स्विडनची ६६ टक्के व अमेरिकेची ६९ टक्के होती. १९८० साली ती तशीच राहील असे वाटते. या वयातील सर्वच माणसे काम करतात असे नाही पण हा एक ठोकताळा आहे.

स्त्रिया:कार्यक्षम लोकसंख्येचा विचार

खालील गोष्टी विचारात घ्यावयास पाहिजेत :

(१) कार्यक्षम वयगटातील किती लोक सध्या कामधंद्यात गुंतलेले आहेत ते पहाणे. सर्वसाधारण १००० लोकसंख्येच्या गटात नेदरलँडस् ६१८, इटली ६३०, अमेरिका ६९६, प. जर्मनी ७३८, स्विडन ७५४, ब्रिटन ७६८ हे प्रमाण दिसून येते.

(२) किती प्रमाणात स्त्री कामगार नोकरीवर आहेत यावरही कार्यक्षमता अवलंबून असते. नेदरलॅण्डस् मध्ये २४ टक्के स्त्रिया कामावर जातात. स्पेन, नॉर्वे व पोर्तुगॉल या देशांचा आकडा इतक्याच प्रमाणात असेल. ब्रिटनमध्ये ३५ टक्के तर प. जर्मनी व ऑस्ट्रियामध्ये तो ४० टक्यावर आहे. रशियाचे आकडे उपलब्ध झाल्यास बरे होईल असे वाटते.

(३) ज्या देशांची लोकसंख्या जास्त प्रमाणात वाढत आहेत त्याच देशातील कार्यक्षम लोकसंख्येचे आकडे आज कमित कमी आहेत. उदाहरणार्थ अमेरिका व नेदरलॅण्डस. त्यामुळे लोकसंख्या वाढीबरोबरच कार्यक्षम लोकसंख्यावाढीची पण त्या देशातून जास्त शक्यता आहे.

(४) ज्या देशात कार्यक्षम लोकसंख्या जास्त आहे परंतु लोकसंख्यावाढ कमी आहे त्यांचे काही नुकसान होणार नाही. काम करणाऱ्या माणसावर अवलंबून असलेल्या माणसांची संख्या त्या राष्ट्रातून कमी रहाणार आहे. हा सर्वात मोठा फायदा होय. त्या दृष्टीने ब्रिटन, प. जर्मनी व स्विडन ही राष्ट्रे चांगल्या परिस्थितीत असतील.

परंतु OECD चे भाकित नेहमीच बरोबर असते असे नाही. त्यांनी स्वतः होऊनच मागील अनुभव लक्षात घेता ५ टक्क्यांची चूकभूल कबूल केली आहे. गेल्या वेळी ब्रिटनची जन्मसंख्या ८ टक्क्यांनी कमी भाकित केली गेली होती.

दि इकॉनॉमिस्ट लंडन, ४ फेब्रुवारी १९६७

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

(१)	धर्मकोश– व्यवहारकाण्ड भाग १ ते ३		किंमत
	साधी बांधणी ...	... ...	८०·००
	कापडी बांधणी ...	... ...	१०४·००
(२)	धर्मकोश - उपनिषत्काण्ड भाग १ ते ४		
	साधी बांधणी ...	... ...	१५०·००
	कापडी बांधणी ...	... ...	१८२·००
(३)	धर्मकोश– संस्कारकाण्ड भाग १ ला	....	४५·००
	कापडी बांधणी ...	....	६३·००
(४)	मीमांसादर्शन	... ...	३०·००
(५)	मीमांसाकोश ... भाग १ ते ६		२३०·००
(६)	कौषीतकिब्राह्मणारण्यकविषयकोश	... ...	६·००
(७)	बौद्धागमार्थसंग्रहः	... ...	२०·००
(८)	हिंदुधर्माची समीक्षा (लक्ष्मणशास्त्री जोशी)	...	५·००
(९)	वैदिक संस्कृतीचा विकास ...	.. ...	६·००
(१०)	नवमानवतावाद ...	... ...	२·५०
(११)	मानवाचा आदर्श	... ...	३·००
(१२)	चार्वाक – इतिहास आणि तत्त्वज्ञान		
	(प्रा. सदाशिव आठवले)	...	३.००
(१३)	गीता-प्रवेश (डॉ. गो. वि. देवस्थळी)	...	२·५०
(१४)	महाराष्ट्रांतील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना		
	(श्री. चा. अ. दाभोलकर)	....	२·००

अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

अनुक्रमणिका